HANYA UNTUK PROMOSI

KONSTRUKSI TEOLOGI POLITIK KEBANGSAAN
NAHDLATUL ULAMA (NU)

Respon Terhadap Politisasi Sistem Khilafah

Promotor:
Prof. Ali Munhanif, MA, Ph.D
Prof. Dr. Iik Arifin Mansurnoor, MA

FAISAL ATTAMIMI
NIM: 31161200000070

KONSENTRASI PEMIKIRAN ISLAM
PROGRAM STUDI PENGKAJIAN ISLAM
SEKOLAH PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA

TAHUN 2 0 2 3

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

KONSTRUKSI TEOLOGI POLITIK KEBANGSAAN NAHDLATUL ULAMA (NU)
(Respon Terhadap Politisasi Sistem Khilafah)

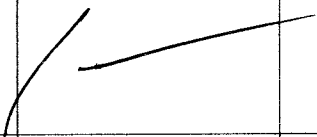
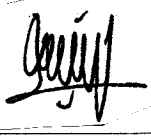
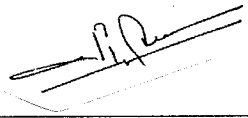
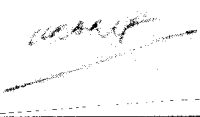
Disertasi

Diajukan kepada Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
sebagai Salah Satu Syarat untuk Memperoleh Gelar Doktor
dalam Bidang Pengkajian Islam

Oleh
Faisal Attamimi
NIM: 31161200000070

Pembimbing:

Prof. Ali Munhanif, MA, Ph.D
Prof. Dr. Iik Arifin Mansurnoor, MA

Konsentrasi Pemikiran Islam
Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri
(UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta
Tahun 2023

PERSETUJUAN HASIL UJIAN PENDAHULUAN

Disertasi yang berjudul: KONSTRUKSI TEOLOGI POLITIK KEBANGSAAN NAHDLATUL ULAMA. (Respon Terhadap Politisasi Sistem Khilafah), oleh: Faisal Attamimi, NIM: 31161200000070, telah dinyatakan Lulus Ujian Pendahuluan yang diselenggarakan pada hari senin tanggal 14 Agustus 2023.

Disertasi ini telah diperbaiki sesuai saran dan komentar para penguji sehingga disetujui untuk diajukan ke **Ujian Promosi.**

Jakarta, 21 Agustus 2023

Tim Penguji:

No.	Nama	Tanda Tangan	Tanggal
1.	Prof. Dr. JM. Muslimin, MA (Ketua Sidang/Merangkap Penguji)		
2.	Prof. Dr. M. Arskal Salim GP, M.Ag (Penguji)		21 Agustus 2023
3.	Prof. Dr. Rusli, S.Ag.,M.Soc.Sc (Penguji)		21 Agustus 2023
4.	Usep Abdul Matin, MA., Ph.D (Penguji)		
5.	Prof. Ali Munhanif, MA.,Ph.D (Pembimbing/Merangkap Penguji)		21/8-2023
6.	Prof. Dr. Iik Arifin Mansurnoor, MA (Pembimbing/Merangkap Penguji)		

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

Disertasi yang berjudul:

KONSTRUKSI TEOLOGI POLITIK KEBANGSAAN NAHDLATUL ULAMA
(Respon Terhadap Politisasi Sistem Khilafah)

Ditulis oleh Faisal Attamimi, NIM: 31161200000070 telah melalui pembimbingan, WIP, Komprehensif dan Ujian Pendahuluan sebagaimana ditetapkan Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, sehingga layak diajukan untuk **Ujian Promosi**.

Jakarta, 21 Agustus 2023

Pembimbing 1

Prof. Ali Munhanif, MA., Ph.D

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

Disertasi yang berjudul:

KONSTRUKSI TEOLOGI POLITIK KEBANGSAAN NAHDLATUL ULAMA
(Respon Terhadap Politisasi Sistem Khilafah)

Ditulis oleh Faisal Attamimi, NIM: 31161200000070 telah melalui pembimbingan, WIP, Komprehensif dan Ujian Pendahuluan sebagaimana ditetapkan Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, sehingga layak diajukan untuk **Ujian Promosi**.

Jakarta, 21 Agustus 2023

Pembimbing 2

Prof. Dr. Iik Arifin Mansurnoor, MA

Abstract

This study aims to understand NU's political thinking in response to the dynamics of Indonesian nationalism from pre-independence to the reform era. In addition, it also reveals epistemologically the Islamic theology of Ahlusunnah wal jamaah as a doctrine and as a manhajul fikr, analyzes the consistency and transformation of NU in managing national politics and power politics, and analyzes the concepts and arguments of NU political theology in responding to the caliphate from the perspective of transnational Islam in HTI.

This research includes the type of library research. Meanwhile, from an analytical perspective, it is a qualitative research. The primary source of this research is official NU documents and interviews with actors from NU cadres. This study uses the approach of political philosophy of public space by Jurgen Habermas, Hasan Hanafi and Martin van Bruinnessen. This study uses this research approach, based on a theological-hermeneutic approach. This research is also in analyzing using descriptive-interpretative method.

This research supports and agrees with Jurgen Habermas, Hasan Hanafi, Martin van Bruinnessen and Azyumardi Azra. Tolerance in the public sphere is a need to maintain the integrity of the nation and as a religious goal, so that a tolerant, peaceful life can be realized, caring for pluralism as social capital to achieve the goals of living together, justice, prosperity and prosperity. However, Benedict Anderson differs in his opinion that nationalism is secular, while in NU's view it is religious-nationalism.

The result of this research is that the deepening of the study of the construction of NU's national theology of politics continues to proceed on the path of ahlusunnah ideology as a theology that is known to be moderate (washatiyah) and uses it as a method of thinking (manhajul fikr). *Second*, NU elaborates on Ahlussunnah waljamaah as a theological doctrine and *manhajul fikr* with a sensitivity to reading religious issues in the public space which always has the potential for vertical-horizontal conflict. *Third*, the theological argument of the concept of Indonesian nationality on the basis of Ahlussunah waljamaah through moderate theology views that the Indonesian nation is a blessing from Allah SWT and must be grateful for it by maintaining and advancing its civilization. Fourth, the three points above are NU's rationale in defending the Unitary State of the Republic of Indonesia and dealing with transnational theology that tends not to respect the existing democratic system, the independence that has been obtained, tolerance towards others. NU actors have an obligation to put forward a tolerant attitude firmly and based on the ideals of the nation.

Keywords: Political Theology, Nationality, and Nahdlatul Ulama

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan memahami pemikiran politik NU dalam merespon dinamika kebangsaan Indonesia sejak pra kemerdekaan hingga era reformasi. Selain itu juga mengungkap secara epistemologis teologi Islam Ahlusunnah wal jamaah sebagai doktrin dan sebagai *manhajul fikr*, menganalisis konsistensi dan transformasi NU dalam mengelola politik kebangsaan dan politik kekuasaan, dan menganalisis konsep dan argumen teologi politik NU dalam merespon khilafah perpektif Islam transnasional HTI.

Penelitian ini termasuk jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Sedangkan dari perspektif analisis, merupakan penelitian kualitatif. Sumber primer penelitian ini dokumen resmi NU dan wawancara para aktor-aktor dari kader NU. Penelitian ini menggunakan pendekatan filsafat politik ruang publik Jurgen Habermas, Hasan Hanafi dan Martin van Bruinnessen. Penelitian ini menggunakan pendekatan penelitian ini, didasarkan pendekatan teologis- hermeneutika. Penelitian ini juga dalam menganalisis menggunakan metode deskriptif-interpretatif.

Penelitian ini mendukung dan sependapat dengan Jurgen Habermas, Hasan Hanafi, Martin van Bruinnessen dan Azyumardi Azra. Sikap toleran di ruang publik merupakan kebutuhan untuk menjaga keutuhan bangsa dan sebagai tujuan agama, agar terwujud kehidupan yang toleran, damai, merawat kemajemukan sebagai modal sosial untuk mencapai tujuan kehidupan bersama, keadilan, kesejahteraan dan kemakmuran. Namun, berbeda pendapat Benedict Anderson, pendapatnya bahwa nasionalme itu sekuler, sementara dalam pandangan NU adalah nasionalisme-religius.

Hasil penelitian ini adalah pendalaman kajian konstruksi teologi politik kebangsaan NU terus berproses pada jalur ideologi ahlusunnah sebagai teologi yang dikenal moderat (washatiyah) dan menggunakannya sebagai metode berpikir (*manhajul fikr*). *Kedua*, NU mengelaborasi Ahlussunnah waljamaah sebagai doktrin teologi dan manhajul fikr dengan kepekaan membaca persoalan keragamaan di ruang publik yang selalu memiliki potensi konflik vertikal-horizontal. *Ketiga*, Argumen teologi konsep kebangsaan Indonesia dengan dasar Ahlussunah waljamaah melalui teologi yang moderat memandang bangsa Indonesia merupakan Rahmat dari Allah Swt harus disyukuri dengan cara menjaga dan memajukan peradabannya. *Keempat*, Tiga point di atas merupakan dasar pikiran NU dalam mempertahankan NKRI dan menghadapi teologi transnasional yang cenderung tidak menghargai sistem demokrasi yang sudah sudah ada, kemerdekaan yang sudah didapat, toleransi terhadap sesama. Aktor-aktor dari NU memiliki kewajiban untuk mengedepankan sikap toleran dengan tegas dan berlandaskan cita-cita bangsa.

Kata Kunci: Teologi Politik, Kebangsaan, dan Nahdlatul Ulama

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى فهم التفكير السياسي لجامعة النيل في استجابة لديناميكيات القومية الإندونيسية من فترة ما قبل الاستقلال إلى عصر الإصلاح. بالإضافة إلى ذلك ، فإنه يكشف أيضًا من الناحية المعرفية اللاهوت الإسلامي لألسنة والجماعة كعقيدة ومنهج فكر ، ويحلل اتساق وتحول جامعة النيل في إدارة السياسة الوطنية وسياسة القوة ، ويحلل مفاهيم وحجج اللاهوت السياسي لجامعة النيل في الرد. إلى الخلافة من منظور الإسلام عبر الوطني في HTI.

يشمل هذا البحث نوع البحث المكتبي (بحث المكتبة). وفي الوقت نفسه ، من منظور تحليلي ، فهو بحث نوعي. المصدر الأساسي لهذا البحث هو وثائق NU الرسمية والمقابلات مع ممثلين من كوادر NU. تستخدم هذه الدراسة نهج الفلسفة السياسية للفضاء العام من قبل يورجن هابرماس وحسن حنفي ومارتن فان بروينيسين. تستخدم هذه الدراسة هذا النهج البحثي ، بناءً على نهج لاهوتي - تأويلي. هذا البحث أيضا في التحليل باستخدام المنهج الوصفي التفسيرى.

يدعم هذا البحث ويتفق مع يورجن هابرماس وحسن حنفي ومارتن فان بروينسين وأزيوماردي أزرا. التسامح في المجال العام هو ضرورة للحفاظ على سلامة الأمة وكهدف ديني ، بحيث يمكن تحقيق حياة متسامحة وسلمية ، والاهتمام بالتعددية كرأس مال اجتماعي لتحقيق أهداف العيش معًا والعدالة والازدهار ازدهار. ومع ذلك ، يختلف بنديكت أندرسون في رأيه بأن القومية علمانية ، بينما من وجهة نظر NU هي قومية دينية.

نتائج هذه الدراسة هي تعميق دراسة بناء اللاهوت السياسي الوطني لجامعة النيل والذي يستمر في السير على طريق إيديولوجيا أهل السنة باعتباره لاهوتًا معروفًا بالاعتدال (الوشاطية) ويستخدمه كأسلوب تفكير (منهج الفكر). ثانيًا ، تُفصّل جامعة النيل الأهلية والجماعة على أنها عقيدة لاهوتية ومنهاج الفكر مع مراعاة قراءة القضايا الدينية في الأماكن العامة التي دائمًا ما تنطوي على احتمال نشوب صراع عمودي - أفقي. ثالثًا ، الحجة اللاهوتية لمفهوم الجنسية الإندونيسية على أساس أهل السنة والجماعة من خلال آراء اللاهوت المعتدل بأن الأمة الإندونيسية نعمة من الله سبحانه وتعالى ويجب أن تكون ممتنة لها من خلال الحفاظ على حضارتها والنهوض بها. رابعًا ، النقاط الثلاث المذكورة أعلاه هي الأساس المنطقي لجامعة NU في الدفاع عن الدولة الموحدة لجمهورية إندونيسيا والتعامل مع اللاهوت عبر الوطني الذي يميل إلى عدم احترام النظام الديمقراطي القائم ، والاستقلال الذي تم الحصول عليه ، والتسامح تجاه الآخرين. يتعين على الجهات الفاعلة في NU الالتزام بطرح موقف متسامح بحزم وقائم على مُثُل الأمة.

الكلمات المفتاحية: اللاهوت السياسي ، الجنسية ، ونهضة العلماء

PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman transliterasi Arab-Latin digunakan dalam karya ilmiah ini merujuk pada modal berlaku pada Pedoman SPs UIN Syarif Hidayatullah.

A. Konsonan

ا	:	A	ز	:	z	ق	:	q
ب	:	B	س	:	s	ك	:	k
ت	:	T	ش	:	sh	ل	:	l
ث	:	Th	ص	:	ṣ	م	:	m
ج	:	J	ض	:	ḍ	ن	:	n
ح	:	ḥ	ط	:	ṭ	ه	:	h
خ	:	Kh	ظ	:	ẓ	و	:	w
د	:	D	ع	:	‘	ء	:	’
ذ	:	Dh	غ	:	gh	ي	:	y
ر	:	R	ف	:	f			

B. Vokal

1. Vokal Tunggal

Tanda	Nama	Huruf Latin
◌َ	*Fatḥah*	*ā*
◌ِ	*Kasrah*	*ī*
◌ُ	*Ḍammah*	*ū*

2. Vokal Rangkap

Tanda	Nama	Gabungan Huruf	Nama
یَ	*Fatḥah* dan *ya*	*a* dan *i*	*ai*
وَ	*Fatḥah* dan *waw*	*a* dan *w*	*aw*

C. Maddah

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
تَا	*Fatḥah* dan *alif*	*ā*	*a* dan *garis di atas*
يِ	*Kasrah* dan *ya*	*ī*	*i* dan *garis di atas*
وُ	*Ḍamma* dan waw	*ū*	*u dan garis di atas*

D. *Ta Marbuṭah*

Ta mabuṭah ditulis dengan huruf "h", baik dirangkai dengan kata sesudahnya, maupun tidak, seperti mar'ah (مرأة) atau madrasah (مدرسة)

Contoh:

المدينة المنورة   Madīnah al-Munawwarah

E. *Shaddah*

Shaddah / tashdīd dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf sama dengan huruf ber-*shaddah*.

Contoh:

نزل   Nazzala

F. Kata Sandang

Kata sandang "ال" dilambangkan berdasarkan huruf mengikutinya, jika huruf al-shamsiyah, maka ditulis sesuai haruf tersebut, sedangkan "al" jika diikuti huruf qamaiyah. Kemudian, "" ditulis lengkap.

Contoh:

الشمس   al-Shams

القمر   al-Qamar

G. Pengecualian

Penulisan transliterasi tidak digunakan pada kosa kata Arab telah menjadi baku dan masuk pada kamus bahasa Indonesia, seperti lafaz "Allah", kecuali beraitan dengan konteks tertentu mengharuskan untuk menggunakan transliterasi pada isitilah tersebut.

KATA PENGANTAR DAN UCAPAN TERIMA KASIH

Alhamdulillah, segala puji dan syukur kehadirat Allah Swt atas rahmat, berkah dan karunia-Nya yang tak terhingga, akhirnya penulisan karya ilmiah Disertasi ini dapat diselesaikan. Salawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad Saw, para sahabatnya dan keluarganya sekalian.

Proses penjang penyelesaian karya ini tentu mengalami dinamika, suka dan duka silih berganti, namun Alhamdulillah atas izin Allah Swt, dukungan dan motivasi berbagai pihak, baik moril maupun materil, semuanya dapat dilalui. Dengan rasa hormat yang setinggi-tingginya, penulis menyampaikan ucapan terima kasih sebanyak-banyaknya kepada:

1. Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Prof. Dr. Phil Asep Saepudin Jahar, MA, dan seluruh jajarannya.
2. Direktur Sekolah Pascasarjana (SPs) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dr. Zulkifli, MA, Wakil Direktur SPs: Dr. Yusuf Rahman, MA, Kaprodi Doktoral (S3): Prof.Dr. JM. Muslimin, MA, Sekprodi S3: Dr. Maswani, MA, dan seluruh jajaran Staf SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang telah banyak membantu kelancaran penyelesaian studi penulis;
3. Promotor I, Prof. Ali Munhanif, MA, Ph.D, Promotor II, Prof. Dr. Iik Arifin Mansurnoor, MA, yang telah banyak membimbing, memotivasi dan memberi masukan dalam penulisan Disertasi ini. Para Penguji Pendahuluan Disertasi, Prof. Dr. M. Arskal Salim GP, M.Ag, Prof. Dr. Rusli, M.Soc.Sc, dan Usep Abdul Matin, S.Ag.,MA.,Ph.D;
4. Seluruh Dosen dan para Guru Besar saya di SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta: Almarhum Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA, Almarhumah Prof. Dr. Hj. Huzaemah T. Yanggo, MA, Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, MA, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA, Prof. Dr. M. Atho Mudzhar, MA, Almarhum Prof. Dr. H. Suwito, MA, Prof. Dr. KH Said Aqil Husen Al-Munawwar, MA, Prof. Dr. Ahmad Rodoni, MA, Prof. Dr. Didin Saepudin, MA, Prof. Dr. Syukron Kamil, MA, Dr. Fuad Djabali, MA, Dr. Hamka Hasan, MA, Arif Zamhari, MA,. Ph.D, Almarhum Dr.H. Ahmad Luthfi Fathullah, MA, Almarhum Prof. Dr. Bakhtiar Effendi, MA, Prof. Dr. Din Syamsuddin, MA, dan lainnya yang telah memberikan ilmu dan hikmah secara langsung maupun tidak langsung, khususnya yang terkait dengan konsentrasi dan kajian penulis.
5. Menteri Agama RI H. Yaqut Cholil Qoumas, Dirjen Pendidikan Islam Kemenag R.I. Tahun Anggaran 2016-2017: Prof. Dr. Kamaruddin Amin, MA dan Direktur Pendidikan Tinggi Islam (Diktis) Kemenag RI: Prof. Dr. M. Arskal Salim, GP, M.Ag, yang telah memberikan kesempatan untuk melanjutkan pendidikan melalui Program Beasiswa 5000 Doktor *Ministry of Religions Affair* (Mora) 2016.
6. Terima kasih untuk Almarhum Aba saya Salim Attamimi dan Almarhumah Ibunda saya Harisah Makalalag atas segala pengorbanan dan doa mereka yang tak terhingga, juga kepada semua saudara atas segala bantuannya, terima kasih kepada Almarhum Ayah Mertua Djaminur D. Lasimpara dan Ibu Mertua Hj. Nurmin, atas segala doa, bantuan dan kebaikan mereka semua hingga akhir hayat. Terima kasih untuk Istri Aminah Dj. Lasimpara, S.Ag yang telah

mendukung dengan penuh kesabaran dan doa, juga untuk anak-anakku Arul dan Ela atas kesabaran dan ketabahannya.

7. Keluarga Besar Civitas Akademik UIN Datokarama Palu, Rektor IAIN Palu Prof. Dr. H. Zainal Abidin, M.Ag (2016-2019) dan seluruh jajarannya, Rektor UIN Datokarama Palu Prof. Dr. H. Sagaf S. Pettalongi, M.Pd (2019-2023) dan seluruh jajarannya, Dekan FUAD IAIN Palu Prof. Dr. H. Lukman S.Thahir, MA (2019-2021) dan seluruh jajarannya, Dekan FUAD UIN Datokarama Palu Dr.H. Sidik Ibrahim, M.Ag (2021-2023) dan seluruh jajarannya, dan seluruh Dosen, Tendik dan Staf di UIN Datokarama Palu.
8. Ketua Utama Akhairaat Almarhum Habib Sayyid Saqqaf Bin Muhammad Aljufri, MA, Habib Sayyid Alwi Bin Saggaf Aljufri, Lc.MA, Ketua Umum Pengurus Besar Akhairaat Habib Sayyid Ali Bin Muhammad Aljufri, serta seluruh jajarannya, segenap keluarga besar Abanulkhairaat dan para Ustadz yang telah memberikan ilmunya kepada Penulis.
9. Rais Aam PBNU K.H. Miftahul Akhyar dan seluruh jajaran Syuriyah, Ketua Umum PBNU Prof. Dr. KH. Said Aqil Siradj, MA (2010-2020) dan seluruh jajarannya, Ketua Umum PBNU KH. Yahya Cholil Staquf (2022-2027) dan seluruh jajarannya, Ketua Umum PP GP Ansor H. Nusron Wahid (2011-2016) dan seluruh jajarannya, Ketua Umum PP GP Ansor H. Yaqut Cholil Qoumas (2016-sekarang) dan seluruh Jajarannya, para Kyai, Habaib, Ulama, dan Sahabat-sahabat semuanya yang tidak mungkin dapat disebutkan satu persatu;
10. Rekan-rekan seperjuangan dan teman sejawat di SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta: Abdurrahman Hakim, Abdullah Khusairi, Atmo Prawiro, Amaliyah, Benny Susilo, Ibnu, Moh. Noor Ichwan, Fitriyani, Musyarofah, Siti Nasihatun, Yuminah, Ai Nur Bayinah, Ridhollah, Roni Faslah, Faizal Amin, Komaruddin, Izzuddin, Candra Krisna, Mujib El-Sirazy, Ahmad Khoirul Fata, Oki Setiana Dewi, Siti Maryamah, Ali Muttaqin, Iqbal Subhan, Marhadi Muhayar, Muhammad, Mutawali, M. Mutawali, Shinta Dewi, Almarhum A. Khoirul Anam, Siti Mahmudah Noorhayati, Inda Kartika, Siti Uswatun Hasanah, Rifki Abrar Ananda, M. Abrar, Muh. Khamdan, Isa Anshori, Isa Mustafa, Nur Jamaluddin, Fahmi Rusydi, H. Thahir, Hamam Faizin, Nuraida Fitri Habi, Syifa Auliya, Pepen Irfan, Hasan Mawardi, Fauzan, Syarifuddin, Gultom Harahap, Lukman Abdul Jabbar, Sugeng Aminuddin, Cut N. Ummu Athiyah, Almarhum Mahfudz, Almarhum Murtahani Arif, Muh Syamsu, atas segala keakrabannya dan motivasi baiknya semoga menjadi amal baik dan mendapat balasan yang baik, terima kasih atas diskusi demi diskusinya.

Akhirnya, saya ingin mengucapkan banyak terima kasih kepada semua pihak yang telah berkontribusi dalam penyelesaian penulisan disertasi ini, yang mungkin tidak dapat saya sebut satu persatu di sini. Saya yakin, amal baik semuanya akan mendapat imbalan terbaik dari Allah Swt. Aamiin.

Jakarta, 21 Agustus 2023,

Faisal Attamimi

DAFTAR ISI

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Nasionalisme tumbuh di kalangan intelegensia muslim Indonesia seiring dengan mekarnya antikolonialisme dimulai sejak pertengahan abad XVII. Secara masif tumbuh berkembang gerakan dan perjuangan kemerdekaan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Ini berlangsung sejak akhir abad XIX dan awal abad XX.[1] Benedict Anderson menyatakan, bahwa munculnya nasionalisme terbentuknya suatu *komunitas imajiner* (*Imagined Communities*) yang menghubungkan individu-individu dan komunitas dalam suatu negara yang memiliki persepsi dan komitmen bersama bahwa mereka adalah bagian dari komunitas yang lebih besar meskipun mereka tidak pernah bertemu dan tidak saling mengenal satu sama lain. Ada tiga elemen utama yang membingkai definisi Nasionalisme yaitu: batas teritorial yang menggambarkan wilayah negara, solidaritas di antara anggotanya dan keyakinan pada kesamaan budaya.[2]

Rupert Emerson menjelaskan pengalaman munculnya nasionalisme dalam wujud sekuler bersamaan dengan pudarnya pengaruh agama adalah pengalaman nasionalisme di Eropa. Tidak demikian yang terjadi di belahan dunia lainnya seperti Asia termasuk di Indonesia. Ketika nasionalisme bergerak dan masuk ke wilayah-wilayah Asia, isu agamapun justru bergerak maju dan semakin kokoh.[3]

Konsep *nation-state* dapat diterima di dunia Islam setidaknya disebabkan oleh tiga hal; *pertama*, tidak ada konsep yang jelas soal penyelenggaraan negara dalam teori politik Islam klasik dan pertengahan, sehingga konsep *nation-state* menjadi pilihan yang tak terhindarkan sebagai suatu kenyataan dalam politik modern. *Kedua*, dunia Islam pascakolonialisme memproklamirkan diri menjadi negara merdeka dan berdaulat serta dalam teritorial tertentu mengakui pluralisme politik, kemudian menjadi kesadaran dan konsensus bersama dalam menerima konsep *nation-state*. *Ketiga*, para ulama dan para pemimpin Islam banyak yang kemudian mendukung penerapan *nation-state* baik sebagian atau menyeluruh dalam institusi politik duniawi sebagai sesuatu yang alami.[4]

Tidak ditemukan dalam al-Qur'an maupun dalam hadis Nabi, istilah, konsep dan bentuk negara yang baku dan siap pakai. Secara historis hal tersebut dapat difahami karena konsep negara atau *nation state* yang menjadi kecenderungan di era modern ini, baru menjadi perbincangan pada abad ke-16 oleh Nicolo Machiavelli (1469-1527). Namun demikian, tidak berarti bahwa konsep negara dalam Islam

---

[1]Yudi Latif, *Geneologi Intelegensia, Pengetahuan dan Kekuasaan Intelegensia Muslim Indonesia Abad XX,* (Jakarta: Prenada Media, 2013).

[2]Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, (London-New York: Verso Published, 2006).

[3]Rupert Emerson, *From Empire to Nation: The Rise to Srlf-Assertion of Asian and African People,* (Boston: Beacon Press, 1960), h. 158.

[4]Fathoni, "Argumen Penerimaan Konsep Negara Bangsa", artikel 31 Oktober 2018, http://www.nu.or.id., diakses Sabtu, 19 November 2022, pukul 07.00 Wib.

tidak ada sama sekali, karena sejumlah ayat al-Qur'an dan hadis Nabi secara substantif menyinggung adanya pemerintahan pada umat Islam.[5]

Nilai-nilai dasar dan universal sebenarnya telah menjadi pijakan dan motivasi dalam proses panjang terbentuknya *nation-state* di Indonesia yang kemudian menjadi komitmen bersama dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Pemikiran politik yang diracik oleh para pendiri bangsa kita telah dengan sangat cemerlang merumuskan kesepakatan pilihan dasar negara Pancasila yang orisinal sesuai dengan karakter bangsa yang akan mengantarkan bangsa Indonesia menjadi negara modern yang tetap berdasarkan pada religiusitas, artinya bukan sebagai negara sekuler, tetapi juga bukan sebagai negara agama.[6]

Seiring dengan perkembangan reformasi yang memberi ruang bagi berbagai pandangan dan aspirasi, memunculkan kembali semacam gugatan dan sikap yang belum sepenuhnya menerima bahkan menolak konsep NKRI sebagai *nation-state*. Sikap penolakan yang mereka lakukan bahkan dengan pernyataan dan pandangan bahwa nasionalisme dan sistem politik kebangsaan di Indonesia adalah sekuler, kufur dan tidak sesuai dengan syariat Islam. Gerakan tersebut dikenal dengan istilah gerakan transnasional. Kelompok ini adalah mereka yang secara jelas misalnya memperjuangkan konsep politik "khilafah Islamiyah" seperti Hizbut Tahrir (HT) beserta kelompok lainnya yang tidak saja menentang dan menolak nasionalisme tetapi juga menolak demokrasi.[7]

Organisasi Islam yang dapat dikelompokkan pada gerakan Islam transnasional dan segala eksistensinya di negara Indonesia antara lain: Ikhwanul Muslimin berasal dari Mesir, Hizbut Tahrir berasal dari Lebanon dan menjadi HTI di Indonesia, Wahabiyah dari Arab Saudi, Jama'ah Islamiyah berasal dari Pakistan, Gerakan Salafi Jihadis dari Irak dan Afganistan, serta Syi'ah yang berpusat dan menjadi besar di Iran. Gerakan Islam transnasional tersebut telah membawa pengaruh bagi diskursus politik di Indonesia.[8] Gerakan mereka yang paling menonjol dalam politik adalah formalisasi syariat dan cita-cita menegakkan khilafah di seluruh dunia, meskipun metode masing-masing perjuangan mereka berbeda-beda. Gerakan tersebut merupakan sebagian dari representasi gerakan baru dalam dunia Islam yang mempunyai jaringan dan anggota lintas negara yang kemudian disebut sebagai "Gerakan Islam Transnasional".

Beberapa teori yang membahas tentang sebab munculnya Gerakan Islam transnasional di dunia Islam antara lain. *Pertama,* umat Islam dianggap gagal dalam berhadapan dengan modernisasi yang dinilai menyudutkan Islam. *Kedua,* adanya

---

[5]Masykuri Abdillah, "Negara Ideal Menurut Islam dan Implementasinya pada Masa Kini" dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (Ed), *Islam Negara dan Civil Society...*, h. 73-74.

[6]As'ad Said Ali, *Negara Pancasila: Jalan Kemaslahatan Bangsa* (Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 2009), h. viii-ix.

[7]Hizbut Tahrir, *Mengenal Hizbut Tahrir dan Strategi Dakwah Hizbut Tahrir* (terj.) (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2010), h. 78-79.

[8]Yang dimaksud Transnasional menurut Masdar Hilmi adalah terkait dengan: (1)Pergerakan demografis, (2)Lembaga keagamaan transnasional, (3)Perpindahan ide atau gagasan. Masdar Hilmy, "Akar-Akar Islam Transnasionalisme Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)" dalam *Jurnal Islamica*, Vol. 6, No.1, 2011. h. 2.

rasa kesetiakawanan terhadap nasib yang menimpa saudara-saudara seagamanya seperti yang terjadi Irak, Afganistan, Palestina dan Kashmir sebagai bentuk solidaritas kaum muslimin sedunia. Namun, cara meresponnya berbeda dengan mayoritas muslim lainnya. *Ketiga,* di Indonesia khususnya, menebarnya fundamentalisme disebabkan oleh gagalnya negara dalam menciptakan keadilan sosial dan mewujudkan kesejahteraan secara merata bagi seluruh rakyat Indonesia.[9]

Nahdlatul Ulama (NU) sebagai sebuah organisasi yang lahir di tengah berlangsungnya pergerakan nasional dalam usaha mengakhiri politik kolonialisasi, berbeda dengan pandangan kelompok transnasional itu. NU sepenuhnya mendukung konsensus (kesepakatan) nasional yang telah dirumuskan oleh para pendiri bangsa Indonesia yang kemudian menegaskan dan meneguhkan bentuk Negara Kesatuan Republik Indonsia, mengokohkan ideologi negara Pancasila dengan argumen-argumen teologis dan terus diperkuat dalam momen-momen perjalanan politik kebangsaan Indonesia. NU berdasar pada pandangan teologi Ahlussunnah wal jamaah (Aswaja)[10] dan landasan berpikir *al-muḥāfadzah 'ala al-qadīm al-ṣālih wa al-akhdz hu bi al-jadīd al-aṣlāh"* (memelihara warisan/tradisi lama yang baik dan mengambil tradisi/hal baru yang lebih baik). Konsep Aswaja tersebut bertumpu pada pemikiran Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi di bidang aqidah/teologi; Imam Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali dalam bidang fiqih; Imam al-Ghazali dan Junaid al-Baghdadi di bidang tasawuf; dan Imam al-Mawardi dalam bidang politik (siyasah Islam). Rumusan Kiai Hasyim Asy'ari ini yang kemudian menjadi identitas ke-NU-an.[11] Di ruang publik terjadi pergesekan tajam antara gerakan transnasional di satu sisi dan NU di sisi lain. NU dalam posisi menegakkan NKRI sedangkan gerakan transnasional ingin menegakkan sistem khilafah dan menolak NKRI. Sebuah gerakan yang mencoba merongrong persatuan, kesatuan dan perdamaian di nusantara dengan alasan yang disandarkan kepada kepentingan agama.[12]

Hubungan antara teologi[13] dan politik[14] adalah terkait sangat erat, karena politik suatu kelompok atau suatu bangsa merupakan cerminan dari teologi yang

---

[9]Abdurrahman Wahid (Ed), *Ilusi Negara Islam, Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, (Jakarta: The Wahid Institute-The Maarif Institute, 2009), h. 8-9.

[10]Ahlussunnah wal Jamaah adalah aliran teologi dalam Islam yang mengikuti Asy'ariyah dan Maturidiyah yang juga disebut dengan istilah Sunni. Aliran teologi ini dalam sejarah awal Islam berupaya melakukan rekonsiliasi mencari penyelesaian konflik akibat perang saudara. Lihat Asep Saeful Muhtadi, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama: Pergulatan Pemikiran Politik Radikal dan Akomodatif,* (Jakarta: LP3ES, 2004), h. 28.

[11]Sumanto Al Qurtuby, *Nahdltul Ulama, dari Politik Kekuasaan sampai Pemikiran Keagamaan,* (Semarang: eLSA Press, 2014), h. 109.

[12] Mujibuddin, M. *Radikalisme, Terorisme, dan Islamisme*. IRCiSoD, 2022.

[13]Istilah teologi dari Bahasa Yunani, yaitu *theos berarti* Tuhan dan *logos berarti* Ilmu. Dengan demikian, teologi adalah ilmu yang mempelajari tentang Tuhan dan kaitannya dengan realitas duniawi. Fergilius Ferm, "Theology", dalam Dagobert D. Runes (Ed.), *Dictionary of Philosophy,* (Totowa New Jersey: Littlefield, 1976), h. 317. Teologi dalam Islam juga biasa disebut dengan Ilmu Kalam. Dalam *Lisn al-'Arab,* kalâm dari segi Bahasa berarti pembicaraan (*al-qaul).* Lihat Ibn Manzūr al-Mishr, *Lisān al-'Arab,* (Beirut: Dār al-Shadir, t.th), Juz XII, h. 523. Selain itu, teologi disebut juga dengan Ilmu *'Aqāid* (Ilmu

dianut oleh kelompok atau bangsa itu. Dalam khazanah pemikiran Islam, kajian teologi merupakan aspek penting dan mendasar.[15] Berbagai upaya dan kemampuan para intelektual muslim dikerahkan agar teologi yang sebelumnya dianggap sebagai ilmu yang melangit sedemikian rupa dapat dibumikan dan diaplikasikan dalam kehidupan nyata. Dalam kaitan ini, Mohammed Arkoun berkata bahwa seharusnya pemikiran teologis tidak sebatas berfungsi secara vertikal: religius-doktrinal dan normatif, tetapi juga berfungsi secara horizontal: sosiologis-empiris dan historis.[16]

Diskursus tentang teologi dan kaitannya dengan pemikiran politik merupakan sesuatu kajian yang menarik dan akan terus berkembang secara dinamis.[17] Hal tersebut disebabkan oleh banyak hal, antara lain: *Pertama,* keluasan dan keragaman produk kajian, sebagai hasil dari akumulasi pengalaman umat manusia dalam menata kehidupan sosial dan kemasyarakatannya. *Kedua,* persoalan yang kompleks, sehingga memerlukan setiap pembahasan dengan menggunakan berbagai pendekatan yang berbeda dan bervariasi. Pembahasan yang komprehenship tidak saja memerlukan kemampuan yang menyeluruh, tapi munculnya kesadaran untuk tidak membiarkan diri terjerumus dalam reduksi dan penyederhanaan persoalan. *Ketiga,* pembahasan masalah pemikiran politik dalam segala perspektif akan senantiasa berkembang, mengingat sifatnya yang tentunya akan melibatkan pandangan teologis dan ideologis kelompok masyarakat dan organisasi, khususnya di kalangan kaum muslim sendiri sesuai dengan konteks dan lokalitas kebangsaannya. *Keempat,* Peranan tokoh pemikir, Institusi, Lembaga Kajian dan gagasan-gagasan yang dihasilkan turut mewarnai bahkan dapat mengubah cara

---

Akidah-akidah, yakni simpul-simpul kepercayaan) dan juga disebut dengan Ilmu *Ushūl al-Dīn,* yakni ilmu pokok-pokok Agama. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah telaah Kritis tentang Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan,* (Jakarta: Paramadina, 1992), h. 202.

[14]Politik sebagai penunjang agama, tetapi bukan perkara pokok yang tetap dan baku. Politik adalah perkara cabang yang bisa berubah dan dinamis. Lihat M.Kholid Syeirazi, "Membedah Islam Politik, Politik Islam, dan Khilafah", artikel diakses pada 15 Pebruari 2019 dari https://geotimes.co.id/kolom/politik/membedah-islam-politik-politik-islam-dan-khilafah/.

[15]Islam adalah ajaran yang meliputi segala aspek kehidupan manusia seluruhnya juga diyakini berisi kajian tentang masalah politik-kenegaraan. Pendapat Ibnu Khaldun misalnya mengatakan bahwa agama memperkokoh kekuatan yang dipelihara dan dibina oleh negara dari solidaritas dan jumlah penduduk. Sebabnya adalah bahwa dengan semangat agama maka pertentangan dan iri hati dapat diminalkan yang sudah pasti dapat dirasakan oleh setiap anggota masyarakat, dan dapat menuntun mereka menuju kebenaran, Lihat Ibn Khaldun, *Filsafat Islam tentang Sejarah,* (terj) Charles Issawi, berjudul asli *An-Arab Philosophy of History,* (Jakarta: Tintamas, 1976), cet. II; h. 180, dalam Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam,* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), h. 315

[16]Mohammed Arkoun. "Metode Kritik Akal Islam" wawancara oleh Hashem Shaleh dengan Mohammed Arkoun, dalam *al-Fikr al-Islām: Naqd wal Ijtihād,* (terj) Ulil Abshar Abdalla dalam Jurnal Ulumul Quran No. 5, (1994), h. 163.

[17]H. Muhammad Sya'ban, "Kekuasaan dalam Perspektif Politik Islam." *Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat* 10 no. 2 (2008), h. 182-194. Lihat pula, Sirojuddin Aly, "Konstruksi Tatanan Dasar Politik Dalam Islam." *Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat* 8 No. 1 (2006), h. 30-43

berpikir masyarakat termasuk elit penguasa dalam menentukan kebijakan pembangunan.

Era kontemporer seperti saat ini, teologi tidak saja dituntut untuk relevan dengan peradaban manusia, tetapi juga diharapkan dapat memberi jawaban terhadap problem kemasyarakatan dan kebangsaan sesuai dengan perkembangan zaman dan peradaban itu sendiri. Teologi menurut Nurkholish Madjid merupakan bidang yang cukup strategis dengan sifatnya yang metodologis sehingga dapat menjadi landasan pembaruan pemahaman dan pemikiran Islam untuk pembinaan umat dan masyarakat.[18]

Perkembangan tradisi pemikiran Islam kaitannya dengan agama dan negara saling melengkapi, tidak dapat dipisahkan. Sudah tentu Agama membutuhkan negara dan negara pun memerlukan agama. Perkembangan pemikiran semacam ini ini telah dimulai oleh Ibnu Abi Rabi (sekitar abad ke IX M), al-Farabi, al-Mawardi, al-Ghazali, Ibn Taimiyah, sampai Ibn Khaldun.[19] Seperti apa yang pernah dikatakan oleh al-Mawardi bahwa kepemimpinan politik dalam Islam adalah untuk meneruskan tugas-tugas kenabian dalam melestarikan agama (*Harāsah ad-dīn*) dan mengatur kehidupan duniawi sesuai kebutuhan masyarakat (*Siyāsah al-dunyā*).[20] *Dīn* (agama) dalam Bahasa Arab berarti segala dimensi kehidupan. Kata *dīn,* berbeda dengan kata *religion* dalam Bahasa Inggeris. *Dīn* adalah kata yang menegakan solidaritas sesama Muslim, serta kesetiaan kepercaan yang kokoh kepada wahyu.[21]

Dalam konteks Indonesia, sejarah awal berdirinya negara kebangsaan Indonesia tahun 1945 telah terjadi tarik menarik kepentingan dan perdebatan tentang dasar dan bentuk negara. Setelah menempuh upaya kompromi maka disepakati rumusan Pancasila dan UUD 1945 sebagai jalan tengah bagi penyelesaian problem ideologi dan politik saat itu. Perseteruan muncul kembali ketika sidang konstituante yang pada akhirnya tidak menghasilkan apa-apa sampai diumumkannya dekrit Presiden tanggal 5 Juli 1949. Di tengah perseteruan politik pada akhir kekuasaan orde lama sampai awal orde baru sebagai akibat dari hiruk pikuk politik yang berjuang mewujudkan keinginan sebagian umat Islam menegakkan tatanan Islam sejak 1950-an sampai 1980-an, terdapat gagasan yang muncul dalam pemikiran politik Islam di Indonesia. Gagasan itu adalah sebuah sintesa dalam benturan dialektika antara kelompok Islam dan rezim penguasa. Suara dan gagasan ini lahir, yang pertama dalam bentuk gerakan sosio-kultural dan yang lainnya sebagai gerakan pemikiran.[22]

---

[18]Nurcholish Madjid, “Aktualisasi Ajaran Ahlussunnah Wal Jama’ah,” dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun’im Saleh, *Islam Indonesia Menatap Masa Depan,* (Jakarta: P3M, 1989), h. 61. Lihat pula, A.Bakir Ihsan, “Ambiguitas Politik Agama dalam Demokrasi”, *Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat,* 10 no. 2 (2008), h. 117-128.

[19]Syukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik,* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013), h. 4

[20]Al-Mawardi, *al-Ahkām al-Sulṭāniyah,* (Beirut: Dār al-Fikr, Tth), h. 5.

[21]Montgomery Watt, *Islamic Political Thouhght,* (Edinburg: University Press, 1987), 29; dalam Syukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik...*, h. 5.

[22]Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, (Ed), Pengantar : *Islam, Negara & Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer,* (Jakarta: Paramadina, 2005), h. xiii.

Gerakan sosio-kultural ini diwakili oleh NU dan Muhammadiyah yang kemudian disebut dengan gerakan Islam kultural. Bagi gerakan ini, Islamisasi harus mengambil bentuk kulturalisasi, bukan politisasi. Gerakan Islam mestinya lebih pada gerakan budaya dari pada gerakan politik. Sikap seperti ini menunjukkan suatu pemahaman yang lebih substansial atas hubungan antara Islam dan politik, atau hubungan teologi Islam dan negara Indonesia.[23]

Kalau kita kembali menengok sejarah masa lampau, maka secara historis gerakan kultural seperti persentuhan agama Islam dengan tradisi lokal Indonesia telah dilakukan oleh Walisongo[24] dengan keberhasilan mereka melakukan rekonstruksi sosial. Upaya walisongo dalam membangun kesadaran universal kemanusiaan, persamaan dan keadilan dengan perhormatan terhadap tradisi yang berkembang di masyarakat dipandang sangat humanis. Humanitas para Walisongo ini menjadi bangunan dan bekal sejarah penting bagi penyelesaian masalah bagi mewujudkan nilai-nilai Islam dan politik bagi bangsa Indonesia ke depan.[25]

Demikian juga pada awal pergerakan nasionalisme Indonesia yang digagas oleh Budi Utamo dan gerakan nasionalisme oleh Syarikat Islam, semua adalah upaya merespon konteks zaman kolonial. Pemikiran dan gerakan yang dilakukan oleh Budi Utomo dan Syarikat Islam berhasil menggalang dukungan masyarakat Indonesia, lintas suku, lintas aliran dan strata sosial masyarakat saat itu dengan satu tujuan dan semangat bersama melawan kaum penjajah. Syarikat Islam adalah organisasi pergerakan pertama dalam sejarah Indonesia modern yang mempraktekan keterkaitan yang jelas antara Islam dan politik. Sarekat Islam ini agak berbeda dengan gerakan-gerakan pada zamanya, selain begitu dinamis. Syarikat Islam bersifat total dan beragam orientasi yaitu tidak terbatas pada satu tujuan tetapi meliputi berbagai bidang seperti politik, ekonomi dan sosial budaya dan dalam gerakan ini agama Islam sebagai sumber kebangkitan yang artinya menghidupkan kembali kepercayaan jiwa atau semangat menyala-nyala.[26]

Selain gerakan sosio-kultural, ada gagasan dari "gerakan pemikiran" yang berusaha mencari "penyelesaian atas masalah ketidakharmonisan hubungan Islam dan negara." Gerakan pemikiran ini memberikan pikiran-pikiran alternatif seputar relasi Islam-negara yang berbeda dengan para aktivis muslim pendahulu mereka. Gerakan pemikiran ini menyerukan perlunya pembaruan pemikiran dalam Islam dan menyegarkan pemahaman keagamaan. Para pemikir Islam kontemporer-progresif inilah yang berupaya menerjemahkan dan mempertemukan kembali tradisi dan kemodernan yang melahirkan gagasan yang bisa disebut sebagai pemikiran teologi politik Islam di Indonesia.[27]

---

[23]Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru,* (Jakarta: Logos, 2001), h. 156.

[24]Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo, Buku pertama yang mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah,* (Jakarta: Pustaka IiMaN, 2016), h. x-xii

[25]Ubaidillah Achmad, "Horizon Teks Walisongo: Membangun Demokratisasi Keberagamaan Individu." *Indo-Islamika* 1, no. 1 (2011) : h. 89-115

[26]Sartono Kartodirjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru, Sejarah Pergerakan Nasional,* (Yogyakarta: Ombak, 2014), h.124.

[27]Bakhtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia,* (Jakarta: Paramadina, 2009), h. 63.

Pemikir neo-modernis Islam Nurcholish Madjid, misalnya berjuang melawan para pendukung ‘negara Islam’ dengan berusaha menafsirkan ulang sejarah Islam untuk menyelamatkan umat Islam dari apa yang ia sebut sebagai kemunduran atau dekadensi dalam kehidupan politik. Ia mengemukakan gagasannya tentang persamaan hak sesama manusia, toleransi, pluralisme, konsensus, oposisi, dan kedaulatan rakyat dari doktrin dan tradisi Islam. Keyakinan umat Islam yang bertentangan dengan gagasan sosial politik Islam modern harus menjadi sasaran kritisisme historis. Hasil bersih dari pendekatan terhadap Islam seperti ini adalah bahwa Islam pada dasarnya adalah modern.[28] Sebuah gagasan yang mengantarkan kita kepada suatu alam pemikiran universal yang tampaknya menjadi cita-cita keindonesiaan yang ditransendensikannya dari ajaran Islam berlandaskan teologis al-Qur’an, dan itu maknanya bahwa cita-cita seperti dalam al-Qur’an merupakan upaya mewujudkan masyarakat yang adil, terbuka dan demokratis, tiga kata kunci yang selalu bisa ditemukan dalam setiap tulisan mengenai cita-cita politik yang digagasnya untuk Indonesia.[29]

Abad ke-19, kolonialisme Barat yang berada di Timur Tengah serta Asia Timur mempromosikan dengan tegas gagasan *nation-state* atau nasionalisme yang kemudian para tokoh Islam dengan mudah dapat mengenalnya. Mulai saat itu gagasan-gagasan tersebut menjadi perdebatan serius dan dicarikan pembenarannya menurut ajaran Islam. Selanjutnya di awal abad ke-20, nasionalisme menjadi fenomenal dan dikenal secara keseluruhan oleh dunia Islam. Bahkan, nasionalisme menjadi komitmen pergerakan dan perjuangan pada sebagian organisasi sosial politik dengan indikasi lahirnya para pejuang nasionalisme di dunia Islam. Para pejuang nasionalisme tidak saja mempopulerkan nasionalisme sebagai jargon antikolonialisme tetapi juga menjadikannya sebagai media mobilisasi kekuatan politik Islam berbentuk nasionalisme agama yang berorientasi nasionalisme berbasis Islam.[30]

Upaya mendialogkan bahkan mempertemukan agama dan nasionalisme telah dikenal sejak awal lahirnya NU yang dikemukan oleh KH Hasyim Asy’ari, Rais Akbar PBNU. Ahlussunnah wal jamaah dalam pandangan NU mengacu pada pemikiran teologi Asy’ari dan Maturidi sebagai upaya menjebatani dua kelompok ekstrim yaitu mu’tazilah yang mengedepankan supremasi akal dan dengan demikian wahyu harus tunduk di bawah akal dengan sebaliknya kelompok fatalistik seperti Jabariyah yang tidak memfungsikan akal-rasio sama sekali. Pandangan teologis yang kompromis dan selalu mencari jalan tengah seperti itulah yang menjadi dasar dan mainstream NU dalam merespon dinamika sosial politik kebangsaan. Organisasi NU telah merumuskan konsep-konsep tentang politik kebangsaan Indonesia dengan konsisten dengan tetap berlandaskan pada komitmen keyakinan teologis keislaman sebagai respon terhadap dinamika politik yang terjadi setiap zaman. Rumusan

---

[28]Saiful Mujani, *Muslim Demokrat; Islam, Budaya demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca Orde Baru,* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2007), h. 64-65.

[29]Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi,* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 91-92.

[30]Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post Modernisme,* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 10.

konsep-konsep tersebut tercantum dalam dokumen historis NU sebagai hasil keputusan resmi dalam bentuk piagam perjuangan kebangsaan.[31]

Dalam perjalanan panjang sejarah kebangsaan dan kenegaraan Republik Indonesia yang demikian dinamis dan telah berdialektika dengan berbagai era, tetapi ternyata masih ada sebagian kecil kelompok dari bangsa dan negara ini akibat terpengaruh oleh gerakan transnasional yang belum sepenuhnya menerima bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia sebagai sebuah *Nation State* atau Nasionalisme Indonesia dan segala hal yang berkaitan dengannya dalam perpektif teologi Islam. Kenyataan ini tentunya tidak mungkin dapat difahami dan diselesaikan secara sederhana, tetapi memerlukan kajian yang serius dan mendalam dengan melihat perkembangan tradisi dan sejarah panjang perjalanan politik kebangsaan Indonesia dengan upaya menelusuri dan menemukan argumen-argumen teologis yang berkaitan dengan politik dalam Islam.

Sebagaimana difahami bahwa sikap inklusif dan eksklusif, toleran dan intoleran, kontradiktif dan akomodatif yang terjadi antara agama dan politik erat kaitannya dengan keyakinan dan pandangan teologis yang dianut seseorang atau kelompok orang ataupun sebuah intitusi dan organisasi itu sendiri. NU sebagai organisasi dan gerakan Islam yang mengklaim sebagai pewaris dakwah Walisongo[32] dan menganut aliran teologi Ahlussunnah wal jamaah (Asy'ariyah dan Maturidiyah) tentunya akan berpengaruh pula pada pandangan, sikap dan konsep politiknya.

Nahdlatul Ulama dalam era reformasi, memiliki tantangan dan dinamika yang berbeda dengan zaman-zaman sebelumnya. Tantangan tersebut antara lain: pertama, dari sisi politik praktis, pada awal reformasi mendirikan Partai Kebangkitan Bangsa, sebagai upaya dan solusi bagi adanya tarik menarik warga NU yang berkepentingan antara yang ingin mengembalikan NU menjadi Partai Politik dan yang berkepentingan tetap mempertahankan khittah NU 1926. Kedua, dari sisi politik elektoral, NU selalu terlibat atau dilibatkan dalam proses pemilu legislatif, pilkada dan pilpres. Ketiga, dari sisi dakwah dan sosial, NU menyesuaikan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi informasi yang makin maju pesat. Keempat, dari sisi pendidikan, NU gencar mendirikan kampus-kampus baru dan mengkonsolidasikan sarjana lewat Ikatan Sarjana NU (ISNU). Kelima, dari sisi pembinaan kader muda, NU gencar melakukan kaderisasi melalui pelatihan kader secara berjenjang dan kaderisasi pemuda melalui Gerakan Pemuda Ansor. Keenam, dalam menegaskan sikap pemikiran teologis dan ideologi politik kebangsaan

---

[31]Respon terhadap dinamika politik kebangsaan telah dilakukan oleh NU jauh sebelum Kemerdekaan Indonesia sampai era reformasi ini. Penegasan Indonesia sebagai negara bangsa tahun 1936, Resolusi Jihad tahun 1945, *Waliyul Amri ad-Daruri Bisyaukah* tahun 1954, Demokrasi Pancasila tahun 1967, Hubungan Islam dengan Pancasila tahun 1983, Kembali ke Khittah 26 tahun 1984, Pedoman berpolitik warga NU tahun 1989, Mufakat Demokrasi tahun 1991, Maklumat Kebangsaan tahun 2006, dan Maklumat Menyelamatkan NKRI tahun 2011. Lihat Abdul Mun'im DZ, *Piagam Perjuangan Kebangsaan,* (Jakarta: Setjen PBNU, 2011).

[32]Pengantar Buku oleh Prof.Dr. Said Aqil Siradj, MA (Ketua Umum PBNU), "Meneladani Strategi Kebudayaan Para Wali" dalam Buku Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah,* (Jakarta: Pustaka IIMaN, 2016), h. ix-xiv.

Indonesia, NU melakukan perlawan terhadap konsep ideologi dan teologi gerakan Islam Transnasional seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan sebagainya. Perlawanan tersebut nampak dengan jelas ketika NU mendorong pemerintah RI untuk membubarkan HTI dengan alasan dapat membahayakan eksistensi Ideologi Pancasila dan dapat mengancam kedaulatan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Demikian pula ketika terjadinya peristiwa pembakaran bendera HTI, dimana perdebatan teologis soal mendefinisikan makna bendera berwarna hitam dan putih yang bertuliskan kalimat tauhid itu memunculkan perdebatan dan dialog yang panjang.

Demikianlah, NU dengan teologi politik aswaja an-nahdliyahnya telah dan akan terus berdialektika dan mengawal dinamika politik kebangsaan Indonesia dari masa ke masa dengan seluruh konsensus nasionalnya dan dengan segala konsekwensinya. Perkembangan kebangsaan Indonesia di era reformasi dengan hadirnya gerakan Islam transnasional membawa konsep khilafah berpotensi dapat mengubah konsensus nasional NKRI dan Ideologi Pancasila. Bagaimana respon NU terhadap konsep khilafah HTI? Inilah yang menjadi fokus dalam penelitian ini.

Perlu pula ditegaskan di sini bahwa NU yang dimaksud dalam penelitian ini adalah NU secara institusional-formal dan struktural (jam'iyah) bukan NU dalam konteks indvidu atau warga (jama'ah) yang sudah pasti dalam hal-hal tertentu beraneka ragam. Penegasan ini penting mengingat bahwa jika membicarakan NU dalam konteks non-struktural seperti pesantren, dunia akademik dan lain-lain, maka kita akan menemukan gambaran warna-warni tentang "realitas NU" yang mungkin saja secara konsepsional berbeda bahkan dengan "NU mainstream". Pembahasan NU dalam penelitian disertasi ini memfokuskan dalam konteks jam'iyah dan bukan pada wilayah jama'ah tersebut dimaksudkan agar mendapatkan data yang lebih terukur (*measurable*) tentang NU. Meskipun demikian dalam batas-batas tertentu penulis juga akan mengambil pendapat beberapa tokoh NU yang representatif dan otoritatif untuk mempertajam fokus penelitian disertasi ini. Untuk melakukan penyederhanaan kasus agar tidak meluas dan diharapkan lebih fokus pada kajiaan teologi Islam dalam konsep politik kebangsaan, maka penulis melakukan penelitian terhadap pemikiran teologis politik Islam perpektif NU sebagai sebuah Institusi atau Organisasi Islam yang telah banyak berperan aktif sepanang sejarah perjalanan kebangsaan Indonesia.

Dengan uraian latar belakang masalah tersebut maka menjadi penting untuk melakukan penelitian dan penulisan disertasi ini tentang konstruksi teologi politik kebangsaan NU, sebagai respon terhadap konsep, ideologi dan gerakan politisasi sistem khilafah yang perjuangkan oleh kelompok gerakan Islam transnasional khususnya Hizbut Tahrir Indonesia (selanjutnya disebut HTI).

B. Permasalahan Penelitian

Berdasarkan latar belakang masalah yang diuraikan di atas, maka penulis mengemukakan perlunya melakukan kajian melalui penelitian tentang pemikiran teologi Islam kaitannya dengan perkembangan politik kebangsaan di Indonesia dengan mencoba menelaah konsep-konsep dan pandangan teologi perpektif NU dengan identifikasi masalah di bawah ini.

1. Identifikasi Masalah

a. Sejarah telah menjelaskan keterkaitan munculnya persoalan teologi dan politik dalam Islam sehingga antara keduanya selalu ada saling mempengaruhi.
b. Paradigma teologi sebagai doktrin dan paradigma teologi sebagai manhajul fikr (metode berpikir), masing-masing ada perbedaan, tetapi memberi kontribusi dalam membangun tatanan politik dalam Islam.
c. Geneologi pemikiran teologi Islam Ahlusunnah wal jamaah berakar pada prinsip kesadaran mengayomi dan kompromi dalam mencari jalan tengah atas segala persoalan teologis dan politis.
d. Konsep pemikiran politik kebangsan perspektif NU atau Persepsi Teologis dan dinamika pemikiran Politik NU, berkembang sesuai dinamika politik kebangsaan dan juga dinamika internal NU sendiri dalam merumuskan argumen teologis yang dibangun dalam menjawab problem kebangsaan Indonesia.
e. Menyadari perlunya konsep teologi politik Islam yang relevan di Indonesia dalam menyelesaikan problem kebangsaannya khususnya tarik menarik soal bentuk negara yang sesuai dan tidak bertentangan dengan syariat Islam. Demikian pula mampu menjawab tantangan kontemporer Indonesia yang telah menyatakan bukan sebuah negara agama dan juga bukan negara sekuler, tetapi disepakati sebagai negara yang beragama dengan tetap berideologi Pancasila.
f. Pilihan dan penerimaan final terhadap konsep negara bangsa bukanlah tanpa resiko dan tantangan, tetapi dipandang belum memiliki dasar teologis yang kokoh bahkan dianggap oleh sebagian kalangan bertentangan dengan teologi Islam. Hal itu dibuktikan dengan fakta bahwa hadirnya gerakan transnasional berpotensi dapat mengubah konsensus nasional tersebut.
g. Konsep Ahlusunnah wal jamaah An-nahdliyyah (aswaja nahdliyah) menemukan rumusan khas yang membedakan konsep aswaja lainnya serta semakin nampak dan mendapatkan momentum di era reformasi politik Indonesia.
h. Konsistensi NU dalam merespon dinamika teologi politik kebangsaan di era reformasi atau pasca orde baru semakin tegas dalam merespon gerakan Islam transnasional seperti HTI dan sebagainya.

2. Perumusan Masalah

Bertolak dari paparan latar belakang dan identifikasi masalah tersebut, maka fokus utama kajian penelitian disertasi ini adalah:

a. Apakah konstruksi teori teologi politik Islam?
b. Bagaimana dinamika politik Nahdlatul Ulama di Indonesia?
c. Bagaimana konstruk teologi politik dan teologi kebangsaan Nahdlatul Ulama di Indonesia?
d. Bagaimana respon Nahdlatul Ulama terhadap politisasi sistem khilafah HTI?

Dengan demikian diharapkan akan ditemukan rumusan utuh tentang Bagaimana Konstruksi Teologi Politik Kebangsaan Nahdlatul Ulama dalam merespon politisasi sistem khilafah. Rumusan ini pada dasarnya ingin

mendeskripsikan argumen teologis dan politis Islam tentang nasionalisme Indonesia dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dan sekaligus membuktikan konsistensi NU dalam konsep politik kebangsaannya sesuai dengan paradigma teologi politik Ahlusunnah wal Jamaah an-Nahdliyyah.

3. Pembatasan Masalah

Dari kemungkinan permasalahan yang muncul tersebut, maka masalah yang akan dijawab oleh penelitian disertasi ini diberi batasan pada sebagai berikut:

1. Dinamika kesejarahan NU dalam merespon perkembangan politik kebangsaan telah berlangsung lama, sejak zaman pergerakan nasional, zaman kemerdekaan, orde lama, orde baru dan saat ini zaman reformasi. Penelitian ini akan menganalisis pemikiran teologi politik kebangsaan NU pada era reformasi atau pasca orde baru dan secara eklektik mengambil substansi yang sama pada momen-momen penting sejarah perjalanan NU sejak cikal bakal kelahirannya.
2. Pemahaman Ahlussunnah Waljamnah sebagai rujukan Pemikiran Teologi Islam terbagi dua yaitu sebagai doktrin teologi Islam dan sebagai metode berpikir (*mode of thought*). Penelitian ini secara proporsional akan difokuskan pada Ahlussunnah waljamaah sebagai metode berpikir (*mod of thought/manhaj al-fikr*), tetapi juga tidak mengabaikan aspek doktrinalnya.
3. Konstruksi teologi politik Islam perpektif NU dan perwujudannya dalam konteks Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI, akan menganalisis konsistensi NU dalam mengimplementasikan teologi politik Aswaja dalam tiga hal yaitu: pertama, mengelola tarik-menarik politik praktis dan politik kebangsaan. Kedua, menegaskan bahwa NKRI dan Pancasila relevan dengan Islam. Ketiga, Merumuskan argumen teologis dan ideologis sebagai bentuk respon terhadap gerakan Islam transnasional HTI dan sebagainya atas usaha mereka merongrong kedaulatan NKRI dan ingin merubah tradisi Islam khas Indonesia yang berbeda dengan perwujudan Islam di tempat lain.
4. Dalam penelitian ini yang dimaksud Nahdlatul Ulama (NU) adalah NU secara institusional-formal yaitu jam'iyah bukan NU dalam konteks individu atau warga atau jama'ah, meskipun pandangan jama'ah dan pemikiran tokoh-tokoh NU tetap mendapat tempat yang proporsional.

C. Tujuan Penelitian

Penelitian disertasi ini bertujuan untuk mendeskripsikan, menganalisis, mengungkap dan mengkaji persoalan-persoalan sebagai berikut:

1. Memahami teori teologi politik Islam.
2. Menganalisis dinamika politik Nahdlatul Ulama di Indonesia.
3. Mengkaji konstruk teologi politik dan teologi kebangsaan Nahdlatul Ulama di Indonesia.
4. Menganalisis respon Nahdlatul Ulama terhadap politisasi sistem khilafah HTI.

D. Signifikansi dan Manfaat Penelitian

Pentingnya penelitian ini dilakukan adalah untuk menemukan konsep pemikiran teologi politik Islam kontemporer yang dapat memberi kontribusi positif

bagi realitas politik kebangsaan Indonesia sebagai negara yang beragama.[33] Perdebatan dan perbincangan yang tak kunjung selesai soal peran agama dalam pelaksanaan negara memerlukan gagasan yang solutif dan konstruktif. Seberapa jauh agama (baca; teologi) mampu mempengaruhi perilaku sosial politik sebagai fakta sosial dan sebaliknya seberapa jauh fakta sosial mampu mempengaruhi perilaku keagamaan, memerlukan kajian dan analisis lebih lanjut. Keyakinan kepada Tuhan, penerimaan sebuah ajaran agama dan ideologisasi paham keagamaan ke dalam wilayah sosial-politik memiliki kaitan yang amat kuat. Beberapa krisis dan gejolak sosial-politik dunia saat ini tidak terlepas dari sentimen, gerakan ideolog dan pandangan keagamaan.[34]

Sejarah membuktikan bahwa alasan penting proses terlahirnya organisasi NU selain tuntutan sejarah yang memerlukan sebuah organisasi pergerakan kebangsaan ketika itu, juga yang terpenting adalah NU terlahir dengan dasar dan komitmen utama untuk mengorganisasikan warisan tradisi keagaamaan yang dibawa oleh para ulama terdahulu dengan basis teologi Islam yang disebut Ahlussunnah wal Jamaah. NU hadir di bumi nusantara sebagai sebuah organisasi untuk memperjuangkan kemaslahatan masyarakat berdasarkan Islam Ahlussunnah waljamaah dan untuk memperjuangkan kemerdekaan rakyat Indonesia dari belenggu penjajah.[35]

Sejauh mana upaya-upaya yang dilakukan oleh NU secara organisasi dalam memproduksi dan mewujudkan konsep-konsep perjuangan kemaslahatan tersebut berdasarkan prinsip-prinsip teologi Islam Ahlussunnah waljamaah itulah yang akan dikaji dalam disertasi ini sebagai bentuk kontribusi pemikiran Islam dalam menjawab tantangan dinamika politik kebangsaan Indonesia.

Selanjutnya diharapkan dengan penelitian ini akan diperoleh damanfaat secara teoritik dan manfaat secara praktis.

Manfaat secara teoritis yaitu untuk:

1. Menambah khazanah ilmiah tentang teori teologi politik Islam.
2. Mempertegas argumen dinamika politik Nahdlatul Ulama di Indonesia.
3. Menambah konstruk teologi politik dan teologi kebangsaan Nahdlatul Ulama di Indonesia.
4. Mengaktualisasikan respon Nahdlatul Ulama terhadap politisasi sistem khilafah HTI.

---

[33]Dalam banyak kesempatan KH As'ad Said Ali sering mengemukakan bahwa "Indonesia bukanlah negara agama dan juga bukan negara sekuler, tetapi negara yang beragama". Pernyataan tersebut tidak mudah diterima oleh kalangan tertentu bahkan dipandang membingungkan, tetapi itulah kata yang dianggap tepat untuk menggambarkan realitas sosial-politik kaitannya dengan teologi Islam dengan segala dinamika dan problem keberagamaan di Indonesia. Lihat, As'ad Said Ali, *Negara Pancasila, Jalan Kemaslahatan Berbangsa* (Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 2009), h. 199.

[34]Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, sebuah Kajian Hermeutik* (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2011), h. 313.

[35]Abdul Mun'im DZ, *Fragmen Sejarah NU, Menyambung Akar Budaya Nusantara* (Jakarta: pustaka compass, 2017).

Manfaat praktis yaitu untuk:

1. Memberikan nuansa berpikir yang lebih kondusif dan responsif terhadap teori teologi politik Islam.
2. Memberi inspirasi bagi para intelektual dan masyarakat untuk memahami dinamika politik Nahdlatul Ulama di Indonesia.
3. Menjadi bahan kajian lebih lanjut bagi para peneliti terhadap konstruk teologi politik dan teologi kebangsaan Nahdlatul Ulama di Indonesia.
4. Menambah wawasan respon Nahdlatul Ulama terhadap politisasi sistem khilafah HTI

E. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Fenomena sosial politik yang dinamis seiring perjalanan sejarah kebangsaan dan kenegaraan Indonesia, memberi ruang bagi hadirnya berbagai respon terhadap pemikiran dan gerakan yang terus berupaya mencari solusi bagi dinamika kebangsaan itu. NU sebagai sebuah elemen kebangsaan dan sebuah institusi yang memiliki konsep pemikiran dan gerakan dalam kiprahnya selalu menarik untuk dilakukan penelitian. M. Ali Haidar, dalam penelitiannya "Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia, Pendekatan Fikih dalam Politik" menjelaskan bahwa lahir dan terbentuknya NU melalui pergumulan panjang. Didorong oleh semangat merefleksikan pemikiran dalam upaya membangun umat Islam di tanah air, NU melibatkan diri dalam gerakan Islam di Indonesia.[36]

Dalam penelitian tersebut sudah disinggung bahwa tradisi Sunni atau Istilah lain Ahlusunnah wal jamaah demikian berpengaruh pada visi dan perilaku NU dalam mencari menyelesaikan problematika yang akan dihadapi. Konsep inilah yang akan ditelusuri dalam penelitian disertasi ini dan dibahas secara lebih mendalam dengan mengungkap dasar-dasar dan argumen teologi dalam Islam. M. Ali Haidar lebih memfokuskan penelitiannya pada soal wawasan sosio kultural dan aspek fikih Islam.

Perbincangan tentang tema-tema yang relevan dengan konsep teologi Islam hubungan agama dan negara di Indonesia juga seperti kontekstualisasi syariat Islam, Negara Ideal menurut Islam, Agama Negara dan Civil Society dapat ditemukan dalam "*Islam, Negara dan Civil Society: gerakan dan pemikiran Islam kontemporer*.[37] Sebuah buku yang menghimpun beberapa cendekiawan muslim, editor Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, diterbitkan oleh Paramadina tahun 2005. Dalam buku tersebut terdapat bagian yang membincang syariat dan negara yang dengan jelas menunjukkan bahwa agama (teologi) dan negara Indonesia tidak bisa dipisahkan meskipun dapat dibedakan.

Dalam ranah publik era reformasi, ada tiga model gerakan Islam yang paling menonjol, pertama: gerakan pro atau setuju syariat, kedua: setuju gerakan Islam moderat, dan ketiga: fenomena gerakan dakwah sufistik. Dalam tiga model yang dikemukakan tersebut NU menempati posisi model yang kedua, yaitu gerakan Islam

---

[36]M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia, Pendekatan Fikih dalam Politik*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998), h. 313.

[37]Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, Ed. *Islam, Negara dan Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer,* (Jakarta: Paramadina, 2005).

moderat. Gerakan ini selalu berupaya melakukan komprom dan berdialektika secara arif dengan konteks sosial politik kontemporer berbasis Islam.

Pemikiran Deliar Noer tentang awal gerakan Islam modern muncul dari pengaruh para ulama yang belajar ke Timur Tengah, hingga pemikiran-pemikiran Islam modern ini menyebar ke berbagai daerah di Hindia Belanda dengan metode keorganisasian, pendidikan, dan pers. Kemudian, Gerakan Islam modern di Indonesia dapat dibedakan atas gerakan sosial pendidikan, politik, dan ekonomi. Sehingga, perkembangan gerakan Islam modern mengalami dinamika dan reaksi yang muncul baik dari pemerintah kolonial Belanda, kalangan Islam tradisional, maupun kalangan kebangsaan dan nasionalis. Konteks sejarah bangsa Indonesia, awal abad ke-20 adalah periode yang sering dikenal dengan zaman "pergerakan nasional". Pada masa ini muncul berbagai organisasi perjuangan, baik bersifat sosial maupun politik yang dapat dikategorikan modern, misalnya, Budi Utomo, Sarekat Islam, Muhammadiyah, Indische Partij, Jamiat Khair, Al-Irsyad, dan Nahdatul Ulama. Deliar Noer menyebut awal abad ke-20 sebagai masa "gerakan modern Islam", yang ditandai dengan munculnya Sarekat Islam, organisasi masyarakat Arab (Jamiat Khair dan Al-Irsyad), Persyarikatan Ulama, Muhammadiyah, dan Persatuan Islam.[38]

Perbincangan tentang teologi di Indonesia juga ditulis oleh Azyumardi Azra.[39] Dalam uraiannya Azra lebih banyak menggunakan teologi kontemporer atau "teologi kontekstual" yang berbeda dengan teologi klasik. Disebutkan juga bahwa konteks berteologi di Indonesia mempunya ciri khas yang tidak sama dengan negara-negara yang lain. Teologi di Indonesia cukup dinamis dan memberi peluang bagi lahirnya pandangan teologi baru yang memberi respon terhadap konteks tertentu dalam perjalanan kebangsaan Indonesia.

Hubungan Islam dan negara juga dengan luas dan padat dapat ditemukan dalam buku "*Islam Dan Negara: transformasi gagasan dan praktik politik Islam di Indonesia",* oleh Bahtiar Effendy, diterbitkan oleh Paramadina tahun 2009.[40] Dalam isi buku ini banyak dibicarakan adalah hubungan antara politik Islam dan negara secara institusional dan ideologis. Prof Bahtiar mendekati masalah hubungan antara Islam dan negara dalam kerangka menegaskan watak Islam sebagai agama yang multi interpretatif, fokus perhatiannya pada lahirnya gelombang intelektualisme baru Islam pada 1980-an, dan benihnya sudah sejak satu dekade sebelumnya. Secara umum disebutkan bahwa terdapat dua spektrum pemikiran politik Islam yang berbeda, walaupun keduanya sama-sama mengakui dan memahami pentingnya prinsip-prinsip Islam dalam segala aspek kehidupan, namun keduanya punya penafsiran yang berbeda terhadap ajaran-ajaran Islam dan kecocokannya dengan kehidupan modern.

Buku lainnya yang juga membicarakan perseteruan Islam moderat dan gerakan garis keras, sebuah hasil penelitian yang menjelaskan asal-usul, ideologi

---

[38]Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam Di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996)

[39]Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia, Pengalaman Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999).

[40]Bahtiar Effendy, *Islam Dan Negara; Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia,* (Jakarta: Paramadina, 2009).

dan gerakan yang di sebut garis keras transnasional yang berkeinginan mengubah ideologi negara Indonesia yang dipandang tidak sesuai dengan Islam yang sesungguhnya dalam pandangan mereka. Buku ini berjudul “Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia” Penerbit The Wahid Institut tahun 2009.

Selanjutnya buku dari hasil penelitin disertasi yang ditulis oleh Abdul Aziz,[41] membicarakan negara perpektif Islam yang mengkaji tentang politik Islam di Indonesia yang menyorot tarik-menarik negara agama dan negara sekuler. Dalam uraiannya menunjukkan bahwa keberadaan Islam di Jazirah Arabia yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW, telah menghasilkan perubahan luar biasa dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat Arab, tetapi sekaligus juga menunjukkan bahwa Islam tidak menyediakan konsep dan teori yang baku mengenai negara dan tata cara serta tehnik pembentukannya, hanya mengandung nilai dan norma yang diharapkan dapat mendorong proses dan teknik pembentukan negara yang model dan variasinya tergantung dari lingkungan sosial masing-masing. Pengalaman tersebut juga mengajarkan bahwa dalam konteks pencarian format teoritik tersebut, nilai-nilai keislaman universal maupun praktik-praktik tradisi lokal dan elemen-elemen budaya asing yang tidak bertentangan dengan nilai universal Islam diperlakukan sama penting dalam menghasilkan formulasi tentang negara yang bersifat umum.

Cendekiawan Islam Nurcholish Madjid menjelaskan bukunya “Cita-cita Politik Islam Era Reformasi”[42], menguraikan panjang lebar yang intinya bahwa Republik Indonesia memerlukan dimensi spiritual dalam sistem keyakinan agama yang akan menjadi landasan moral bagi bangunan peradaban yang kokoh. Suatu bangsa yang besar sudah barang tentu memerlukan landasan tersebut. Mengutip John Adam, salah satu pendiri Amerika, “Kita tidak mempunyai pemerintahan yang dipersenjatai dengan kekuatan yang mampu bersaing dengan hawa nafsu manusia yang tidak dikendalikan oleh akhlaq dan agama”.[43]

Greg Fealy yang menulis buku hasil penelitiannya tentang *Ijtihad Politik Ulama, Sejarah NU 1952-1967*, menguraikan sikap politik NU ketika menjadi Partai Politik di era orde lama.[44] Menurutnya, prilaku politik NU adalah gabungan antara sikap akomodatif dan militant, ditentukan oleh kondisi yang sedang dihadapi. Greg Fealy memberi argumen penting dalam penelitiannya itu dalam menjawab tuduhan sebagian akademisi saat itu yang mengatakan bahwa NU berciri oportunistik dan tidak mempunyai prinsip yang jelas. Fealy mengatakan bahwa tindakan NU dalam menyelesaikan segala problem kebangsaan sama sekali bukan tidak berprinsip,

---

[41]Abdul Aziz, *Chiefdom Madinah: Salah Faham Negara Islam,* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011), h. 368.

[42]Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 39.

[43]Robert N. Bellah, “Civil Religion: The American Case,” dalam Robert N. Bellah dan Philip E. Hammond, *Varietiesof Civil Religion* (San Francisco: Harper and Row, Publisher, 1980), h. 17.

[44]Greg Fealy, *Ijtihad Poltik Ulama, Sejarah NU 1952-1967,* terjemahan dari buku aslinya *Ulama and Politics in Indonesia, a History of Nahdlatul Ulama 1952-1967* (Yogyakarta: 2003), h. 348.

tetapi NU sebetulnya konsisten dan tetap berpegang pada ideologi politik keagamaan yang sejak awal dianut oleh NU.

Prinsip-prinsip yang dianut NU menentukan pendekatan politik NU, pertama, hati-hati dan memilih jalan tengah. Kedua, berpandangan realistis dan strategis, mempertimbangkan kekuatan umat dan resiko yang dihadapi. Ketiga, prinsip partisipasionis, yaitu harus ikut memiliki andil dalam kekuasaan dan pemerintahan.

Dengan demikian Greg Fealy menegaskan bahwa memahami NU haruslah dengan memahami prinsip-prinsip dan pandangan politik keagamaan yang menjadi dasar pemikirannya. Penelitian tersebut memfokuskan pada sikap politik NU ketika menjadi partai politik zaman orde lama. Berbeda dengan apa yang akan dikaji dalam penelitian disertasi ini yang akan memfokuskan pada sikap dan pandangan teologi politik kebangsaan NU kontemporer ketika tidak lagi menjadi sebuah partai politik, tetapi sudah kembali ke khittah 1926 sebagai sebuah organisasi kemasyarakatan (ormas).

Disertasi ini menolak pendapat Donal Eugene Smith dalam bukunya *Religion and Political Modernization,* yang menyatakan bahwa dengan munculnya modernisasi dan industrialisasi maka akan terjadi sekulariasi yang menyebabkan agama menjadi terpisah dari wilayah publik bahkan secara perlahan akan hilang.[45] Tokoh Masyumi M. Natsir juga mengatakan bahwa Pancasila itu sekuler karena bukan bersumber dari wahyu melainkan digali dari nilai-nilai yang ada dalam masyarakat, maka seharusnya menurutnya, Islam harus menjadi dasar Negara Indonesia. [46]

Juga menolak pandangan Hizbut Tahrir tentang penerapan konsep khilafah sebagai satu-satunya cara dan sistem politik yang benar dalam Islam dan satu-satunya cara untuk bisa menerapkan syari'at Islam secara utuh. Bagi Hizbut Tahrir, bahwa menegakkan khilafah adalah wajib bagi umat Islam.[47]

Pendapat yang relevan dengan maksud penelitian ini adalah pendapat Peter L. Berger dalam bukunya *The Desecularization of the Word.* Dia mengatakan, bahwa dugaan hampir seluruh teori sekularisasi yang mendominasi kebanyakan pemikir dan sejarawan serta ahli ilmu sosial, bahwa modernisasi akan menghilangkan pengaruh agama dalam masyaraakat dan individu, ternyata tidak benar. Hal tersebut dapat dilihat dari semakin semaraknya kebangkitan agama-agama bahkan semakin menunjukkan kekuatannya.[48]

---

[45]Donald Eugene Smith, *Agama dan Modernisasi Politik, Suatu Kajian Analitis,* Terj. Machnun Husein (Jakarta: Rajawali, 1985), h. 1-2.

[46]Tobroni dan Syamsul Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik* (Yogyakarta: Sipress, 1994), h. 69.

[47]Lihat Muhammad Shuwayki, "Tâj al-Furȗdh al-Khilâfah," dalam *Al-Wa'î,* No.130, (1998), 8. Lihat pula Hafidz Abdurrahman, "Menegakkan Khilafah Kewajiban Paling Agung," dalam *Al-Wa' î,* No. 55, Th. V, edisi khusus (Maret, 2005), 90. Lihat pula M. Zaki Mubarak, "Muslim Utopia: Gerakan dan Pemikiran Politik Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) Pasca-Reformasi." Vol. 9, No. 1, 2007, h. 27-45.

[48]Peter L. Berger, *The Desecularization of the Word: Resurgent Religion and Word Politics* (Washington DC: Ethic and Public Police Center, William B Eerdmans Publishing Company, 1999), h. 2.

Demikian pula mendukung pendapat Manferd Halmpern, yang menegaskan bahwa segala perubahan yang terjadi dalam proses modernisasi melibatkan transformasi semua sistem yang dipergunakan orang untuk mengatur masyarakatnya, baik sistem sosial, ekonomi, intelektual, agama, politik dan psikologi.[49]

Penelitian ini juga mendukung pendapat Prof. Azyumardi Azra yang menyatakan bahwa Islam di Indonesia tidak sama dengan Islam yang berada di Timur Tengah dan bahkan di bagian dunia yang lain demikian, dari soal ekspresi sosial, politik, budaya maupun keberagamaan. Islam yang di Indonesia kata Azyumardi, adalah Islam yang damai dan moderat, tidak bermasalah dengan kemodernan, demokrasi, kesetaraan jender, HAM dan isu-isu lainnya di era kontemporer.[50]

Melengkapi studi-studi di atas, beberapa studi relevan yang aktual menjadi pendukung dan pembanding dari penelitian ini di antaranya ditulis oleh M. Mujibuddin,[51] Achmad Muhibin, Zuhri, M. Imron, Encep Syarifudin dan Agus Gunawan, [52] M. Ali Mutahtarom,[53] Puji Harianto,[54] Arif Gunawan Santoso, [55] Raudatul Ulum, [56] Pagar dan Ahmad Suhaimi,[57] Abidin Nurdin[58] dan Moch Nur Ichwan.[59] Namun tidak ada yang persis sama dengan penulis yang lakukan dengan fokus langsung menggali respon NU sebagai organisasi keagamaan prakemerdekaan yang ikut merancang bangun Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) terhadap kehadiran ideologi transnasional dengan mengusung sistem khilafah. Umumnya riset mereka berkisar persoalan radikalisme, gerakan transnasional, yang memberi

---

[49]Manferd Halmpern, "Toward Futher Modernization of the Study of New Nations", *Word Politics*, No. XVII, 1964, h. 173. Dikutip dari Saut Sirait, *Politik Kristen di Indonesia,* (Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2001), h. 74.

[50]Azyumardi Azra, " Revisitasi Islam Politik dan Islam Kultural di Indonesia." *Indo-Islamika* 1, no. 2 (2012): h. 242.

[51]Mujibuddin, M. *Radikalisme, Terorisme, dan Islamisme.* (Jogjakarta: IRCiSoD, 2022).

[52]Zuhri, Achmad Muhibin. "Islam Moderat: konsep dan aktualisasinya dalam dinamika gerakan Islam di Indonesia." Vol. 1. Academia Publication, 2022.

[53]Ali Muhtarom, M. S. I. *Gerakan Keagamaan Islam Transnasional: Diskursus dan Kontestasi Wacana Islam Politik di Indonesia.* (Jogjakarta: Pustaka Ilmu, 2019.

[54]Harianto, Puji. "Radikalisme Islam dalam Media Sosial (Konteks; Channel Youtube)." Jurnal Sosiologi Agama 12.2 (2018): 297.

[55]Arif Gunawan Santoso. *Pergeseran Strategi Fundamentalisme Islam: Studi HTI sebagai Gerakan Sosial.* (Banten: Penerbit A-Empat, 2015).

[56]Ulum, Raudatul (ed.) "Penanganan Paham Gerakan Transnasional di Negara Pakistan, Lebanon, Brunei Darussalam." (Puslitbang Kemenag R.I., 2020)

[57]Pagar, Pagar, and Ahmad Suhaimi. "Tragedi Pilpres Mengoyak Ulama Di Indonesia Dari Gerakan Politik Ke Paham Keagamaan." (Medan: Manhaji, 2019).

[58]Nurdin, Abidin, et al. *Gerakan Sosial Keagamaan di Indonesia*, (Aceh, Madani Press, 2020)

[59] Moch Nur Ichwan, "Ulama, Negara-Bangsa, Dan Etnonasionalisme Religius: Kasus Banda Aceh," dalam *Ulama, Politik, dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-Kota Indonesia*, Ibnu Burdah (ed.), (Yogayakarta: Pusat Pengkajian Islam Demokrasi dan Perdamain (PusPIDeP), 2019), h. 167-204.

kritik dan saran terhadap penanganan yang diperlukan. Sedangkan penulis menggali, memahami dan memberi kritik terhadap gerakan transnasional dan masukan terhadap sikap dan gerakan NU di masa depan. Inilah *lacuna* penelitian dan *novelty* yang dimiliki oleh penelitian yang dilakukan ini.

F. Metode Penelitian

Metode penelitian yang digunakan adalah sebagai berikut:

1. Bentuk Penelitian

Dilihat dari sumber data yang diperlukan maka penelitian ini adalah berbentuk penelitian kepustakaan (*library research*). Sumber data terdiri dari data primer dan data sekunder. Data primer adalah teks, konsep, dokumen dan rumusan hasil-hasil Muktamar dan Munas NU, serta Website NU online, yang berkaitan dengan konsep-konsep pemikiran teologi politik kebangsaan NU yang melawan konsep teologi politik Islam transnasional khususnya HTI. Data sekunder adalah berbagai tulisan para tokoh terkait, laporan dan kebijakan lembaga/organisasi keagamaan, buku-buku, jurnal ilmiah, media on line lainnya, surat kabar, majalah dan sebagainya yang relevan dengan penelitian ini.

Bentuk penelitian dilihat dari perspektif analisisnya merupakan penelitian kualitatif. Penelitian ini adalah jenis penelitian keagamaan yang lebih menekankan pada agama sebagai gejala sosial.[60] Namun demikian dalam kajian tertentu sejauh memiliki relevansi, doktrin agama akan ditelaah pula, terutama untuk mengetahui sistem nilai teologi politik dalam perpektif NU. Kenyataannya bahwa sistem nilai agama dan sistem sosial keagamaan dalam prakteknya tidak sepenuhnya dapat dipisahkan, meskipun secara akademik dapat dibedakan.

Beberapa pendekatan teori yang digunakan adalah sebagai berikut:

1) Teori yang digunakan sebagai landasan dalam disertasi adalah pemikiran filasafat politik dan ruang publik oleh Jurgen Habermas, rekonstruksi teologi dari teosentris ke antroposentris oleh Hasan Hanafi, dan pemikiran Martin Van Bruinessen tentang realitas sosial politik Islam yang ada di Indonesia.
2) Pendekatan teologis yaitu suatu cara mendekati masalah dengan melihat aspek-aspek keyakinan keagamaan yang mempengaruhi cara berpikir, bertindak dan rumusan teks yang terdapat dalam sumber-sumber penelitian. Perspektif ini akan menganalisis bagaimana pergumulan kebangsaan NU dan muatan-muatan teologis yang di kandungnya. Salah satu elemen yang memungkinkan bisa diteliti adalah keterlibatan sosial politik komunitas keagamaan seperti NU untuk mempengaruhi, mereformasi, atau beradabtasi dengan realitas sosial politik yang ada.[61]

Pendekatan teologis secara harfiah adalah upaya memahami objek penelitian dengan menggunakan paradigma ilmu ketuhanan yang berpijak pada suatu keyakinan yang dianggap paling benar. Penelitian ini menggunakan pendekatan teologi kontemporer yaitu teologi yang bergerak antara dua arah: teks dan situasi

---

[60]M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 35-36.

[61]Frank Whaling, "Pendekatan Teologis", dalam Peter Connoly. ed., Terj. *Aneka Pendekatan Studi Agama,* ed. (Yogyakarta: LkiS, 2011) cet.III; h. h. 326.

atau konteks, masa lampau dan masa kini.[62] Yang dimaksud dengan konstruk teologi politik kebangsaan NU adalah keyakinan teologis yang tercermin dalam hasil-hasil keputusan dan pandangan Jam'iyyah dan Ulama NU dalam mendefinikan konsep-konsep kebangsaan Indonesia yang kemudian menjadi komitmen melawan keyakinan teologis kelompok Islam transnasional HTI. Meminjam istilah Maududi, sistem nilai seperti ini memiliki peran sentral yaitu sebagai *the superiority of the Islamic way of life.*[63] Sistem nilai penting itu dalam istilah Max Weber disebut sebagai *world view* yang melibatkan sistem teologis dan ajaran etis.[64]

Dalam pemikiran politik Islam modern ada tiga tipologi yaitu teo-demokrasi, sekuler dan moderat. Penelitian ini menggunakan perpektif moderat karena dianggap sebagai bentuk pemerintahan yang ideal.[65] Salah satu tokohnya adalah pemikir modern Mohamed Arkoun yang mengkritik model sekuler dan teo-demokrasi dan menegaskan bahwa prinsip penting bernegara dalam Islam adalah syura (musyawarah), ijtihad, dan penerapan syariat yang bertujuan untuk mewujudkan sebuah masyarakat bermoral baik, bertanggung jawab dan bermartabat mulia sehingga warga masyarakat muslim senantiasa memperoleh ridha Allah SWT dalam menunaikan tugas pribadi dan tugas sosialnya secara harmonis.[66]

3) Pendekatan hermeneutika, dalam arti hermeneutika teks adalah pendekatan yang dipakai untuk menafsirkan teks-teks dalam karya sastra, teks-teks suci, dan buku-buku klasik lainnya. Dalam studi tentang penafsiran hermeneutika dapat diklasifikasikan menjadi: -penafsiran bible disebut dengan *exegesis;* - penafsiran kesusasteraan lama, disebut *phylology;* -penafsiran terhadap pemakaian dan pengembangan aturan-aturan bahasa disebut *technical hermeneutics;* -studi proses pemahaman, disebut *philosophycal hermeneutics;* -pemahaman di balik makna-makna dalam sistem simbol disebut *dream analysis;* -penafsiran pribadi manusia dan tindakan sosialnya yang disebut *social hermeneutics.*[67] Dalam studi ini memang tidak semua model itu dapat dan tepat untuk digunakan. Akan tetapi, kesadaran hermeneutis yang digunakan dalam penelitian disertasi ini sebagai alat untuk mengontrol bahwa di balik teks ada sesuatu yang tersembunyi. Sebuah teks senantiasa diproduksi dengan melibatkan cara pandang terhadap teks lain yang di sana ada pengarang, penulis, dan pembaca atau penafsir yang masing-masing mempunyai horisonnya sendiri.

Interpretasi terhadap sebuah teks atau realitas sosial dipengaruhi oleh banyak variabel dengan intensitas yang bervariasi. *Pertama*, sumber bacaan dan perspektif

---

[62]Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam,* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2004) Cet.IX; h. 39.

[63]Abu al-A'la al-Mawdudi, *Toward Understanding Islam,* (Kuwait: al-Faysal Press, 1992), h. 112.

[64]Ralp Schrooeder, *Max Weber tentang Hegemoni dan Sistem Kepercayaan,* ed. Heru Nugroho, (Yogyakarta: Kanisius, 2002), h. 83.

[65]Syukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik...*, h. 21

[66]Mohamed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern, Berbagai Tantangan dan Jalan Baru,* (Jakarta: INIS, 1994), h. 220.

[67]Stehpen Littlejohn, *Theories of Human Communication,* (California: Wadswort Publishing Company, 1989), 135. Lihat pula, Mudjia Raharjo, *Dasar-Dasar Hermeneutika, Antara Intensionalisme & Gadamerian,* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Madia, 2008), h. 87-88.

akan turut menentukan bagaimana seseorang menafsirkan sebuah teks; *kedua*, latar belakang, asal-usul, dan peranan sosial juga akan sangat berpengaruh terhadap penafsiran; *ketiga*, pengalaman hidup dan karakteristik personal; *keempat*, kondisi sosial politik, ekonomi dan budaya juga akan turut serta mewarnai proses penafsiran.[68] Pendekatan tersebut yang akan penulis gunakan untuk malihat berbagai jenis teks dan dokumen yang menjadi sumber sesuai dengan fokus penelitian dalam disertasi ini. Hermeneutika dianggap sebagai "metode penafsiran" cukup representatif dan menyeluruh serta mempunyai akurasi tingkat tinggi dalam mengolah teks termasuk soal wacana politik.[69]

2. Pengorganisasian Data

Pengorganisasian data meliputi pengumpulan dan pengolahan data. Sumber data primer maupun data sekunder dikumpulkan dengan memakai langkah-langkah sebagai berikut:

a. Menginventarisasi tema-tema dan topik yang berkaitan dengan penelitian.
b. Mengklasifikasi tulisan-tulisan yang berkaitan dengan tujuan penelitian.
c. Mensistematisasi semua data-data tersebut untuk memudahkan proses penyusunan hasil-hasil penelitian.

3. Teknik Analisis data

Data yang diperoleh selanjutnya diolah dan dianalisis untuk menghasilkan konsep-konsep penelitian. Disertasi ini merupakan upaya elaborasi terhadap konsep pemikiran teologi politik kebangsaan dalam melawan konsep teologi Islam Transnasional dengan analisis yang memfokuskan pada argumen teologi politik kebangsaan perpektif NU.

Proses yang ditempuh dalam membangun konsep tersebut, analisis ini akan menggunakan metode "Hermenutik".[70] Yaitu dimaksudkan untuk membangun atau menjelaskan konsep teologi politik, berdasarkan penafsiran-penafsiran dan pandangan para ahli, yang tertuang dalam dokumen organisasi NU serta menangkap arti dan nuansa yang dimaksudkan oleh para ahli tersebut, baik secara etis-religius maupun politik. Berupaya memberikan interpretasi yang tepat mengenai konsep teologi politik Islam, maka semua konsep-konsep dan aspek-aspeknya akan dilihat menurut keselarasannya satu sama lain. Dalam hubungan ini, semua data primer dan data sekunder yang berhasil dikumpulkan kemudian dilakukan analisis dengan menggunakan metode deskriptif-interpretatif.[71] Dengan metode deskriptif-interpretatif, penelitian ini berusaha memaknai fakta-fakta dan menjelaskan konsep-konsep teologis, ideologis dan politis kebangsan NU. Dalam penelitian kualitatif, penggunaan data dan analisis deskriptif-interpretatif dipilih untuk menjawab

---

[68]Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia, Pemikiran & Aksi Politik*, (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), h. 63-65.

[69]Mudjia Raharjo, *Dasar-Dasar Hermeneutika...*, h. 88.

[70]Anton Bakker dan Ahmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat,* (Yogyakarta: Kanisius, 1994), h. 63-64.

[71]Sunyoto Usman, *Sosiologi: Sejarah, Teori dan Metodologi,* (Yogyakarta: CIRed, 2004), h. 99-101.

pertanyaan mengapa, dan bagaimana suatu fenomena sosial dalam kehidupan masyarakat mengalami proses konstruksi.[72]

Selanjutnya, untuk mengembangkan konseptualisasi mengenai pemikiran teologi politik, akan digunakan analisis, "Konseptualisasi reflektif problematik tentatif". Fungsi Konsep ini, adalah merekonstruksi suatu konsep teori yang Islami (perspektif Islam). Konsep ini dibangun secara reflektif, artinya, prosedur induksi dan deduksi tetap ditempuh, yang kemudian menghasilkan konsep yang bermutu, yang diolah dengan berbagai ragam tata pikir logik, seperti berpikir inovatif, kreatif dan sebagainya.[73]

G. Sistematika Penulisan

Dalam penulisan disertasi ini, secara keseluruhan tersusun dalam enam bab, dengan sistematika sebagai berikut: Bab pertama adalah pendahuluan; yang menguraikan latar belakang masalah secara deduktif dan argumentatif tentang konsep teologi politik kebangsaan secara umum dan secara khusus perpektif NU yang mendorong penelitian disertasi ini dilakukan. Selanjutkan dalam bab ini dirumuskan permasalahan yang nanti akan dijawab dalam bab-bab selanjutnya. Dalam bab pendahuluan ini pula dijelaskan tujuan penelitian, signifikasi dan manfaat penelitian, penelitian terdahulu yang relevan, metode penelitian penelitian dan sistematika penulisan.

Bab kedua, adalah landasan teori teologi politik Islam. Pada bab ini akan diuraikan tentang filsafat politik mulai dari masa klasik sampai masa kontemporer yang secara khusus membahas soal diskursus kuasa idelogi, negara dan politik. Selanjutnya akan dijelaskan bagaimana filsafat politik ruang publik perspektif Jurgen Habermas. Diuraikan pula konstruksi teologi sebagai landasan politik yang di dalamnya dibahas epistemologi teologi Islam dan politik, serta teologi dan gerakan politik perspektif Hasan Hanafi. Paling akhir dalam bab ini diuraikan konstruksi teologi dalam realitas politik, dengan bahasan yang lebih luas soal transformasi teologi dan praktek politik Islam, serta realitas sosial politik Islam perpektif Martin van Bruinessen.

Bab ketiga, adalah dinamika politik dan Nahdlatul Ulama. Pada bab ini diuraikan dinamika politik Islam Indonesia era reformasi terkait kebebasan terhadap gerakan dan pemikiran politik, dan kehadiran gerakan politik Islam transnasional, serta proses ideologisasi syariat Islam dan doktrin khilafah. Uraian selanjutnya masih dalam bab ini mengemukakan bahwa Nahdlatul Ulama adalah sebuah organisasi kemasyarakatan yang moderat. Sikap yang moderat itu bahkan telah dimulai sejak awal pembentukan dan dirumuskan dalam khittah Nahdlatul Ulama. Demikian pula konsep teologi *ahlussunnah wal jamaah an-nahdliyyah*, serta respon pada politik kekuasaan dan kebangsaan Nahdlatul Ulama pada era reformasi semakin menjelaskan sikap moderat tersebut.

Bab keempat, adalah konstruksi teologi politik NU menghadapi dinamika politik kebangsaan. Pada bab ini akan diuraikan keberagamaan di ruang publik yang

---

[72]Lexi J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif,* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995), h. 3-6.

[73]Noeng Muhdjir, *Metode Penelitian Kualitatif,* (Yogyakarta: Sarasin, 1989), h. 91-119

menegaskan konsistensi sikap NU terhadap politik kebangsaan serta cara yang dilakukan NU dalam menghadapi politik kekuasaan. Selanjutnya akan dijelaskan analisis konstruksi teologi kebangsaan NU terkait hubungan agama dan negara yang kemudian memperjelas rumusan ideologi *ahlussunnah wal jamaah* sebagai sebuat doktrin teologi maupun sebagai *manhajul fikr*, sikap NU terhadap hubungan agama dan negara dan argumen teologi konsep kebangsaan Indonesia.

Bab kelima adalah konstruksi teologi politik NU menghadapi teologi politik Islam transnasional. Dalam bab ini akan diuraikan realitas teologi politik Indonesia pascareformasi terkait kebebasan atas nama demokrasi, kehadiran ideologi transnasional pascareformasi dan eksistensi ormas-ormas radikal dan intoleran di ruang publik. Selanjutnya tiba pada analisis konstruksi teologi kebangsaan NU sebagai respon terhadap khilafatisme dengan mengelaborasi aswaja an-nadliyyah sebagai landasan teologi politik, kontekstualisasi dan pribumisasi syariat Islam inklusif dan fikrah nahdliyyah sebagai prinsip politik NU.

Bab keenam, sebagai bab penutup, berisi uraian tentang kesimpulan disertasi sebagai jawaban atas permasalahan-permasalahan penelitian. Dalam bab penutup ini pula akan dikemukakan saran-saran dan rekomendasi kepada pihak-pihak yang berkepentingan dan pengembangan khazanah keilmuan. Selanjutnya adalah daftar pustaka dan biodata penulis.

BAB II
LANDASAN TEORI
TEOLOGI POLITIK ISLAM

Pada bab ini dijelaskan landasan teoritis yang berkaitan wacana ideologi, negara dan politik. Diteruskan dengan epistimologi teologi politik Islam dan realitas politik Islam di Indonesia. Pembahasan pada bab ini akan bersimpul menjadi landasan teoritis dengan rangkuman dari pemikiran Jurgen Hibermas tentang filsafat politik (*political philosophy*), ruang publik (*public sphere*); pemikiran Hasan Hanafi tentang rekonstruksi teologi dari teosentris ke antroposentris; dan pemikiran Martin van Bruinessen tentang realitas sosial politik Islam di Indonesia. Tiga pemikiran ini sebagai landasan teoritis untuk membaca kontruksi Teologi Kebangsaan Nahdlatul Ulama (NU) dalam merespon politisasi sistem khilafah di Indonesia.

A. Filsafat Politik Klasik Hingga Kontemporer

Filsafat Politik adalah kajian dari filsafat, yang mengkaji politik kekuasaan, kebebasan, keadilan, hak milik, hukum, negara, pemerintahan dan penegakan hukum.[1] Terdapat beberapa tokoh penting dalam Filsafat Politik kontemporer yang sudah lazim menjadi acuan dalam kajian Filsafat Politik. Di antara mereka yang sangat berpengaruh dalam kajian ini adalah: Thomas Hobbes (1588-1679), Niccolo Machiavelli (1469-1527), John Locke (1632-1704), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Baron de La Brède et de Montesquieu (1689 – 1755), Jurgen Habermas.[2]

Dari filsafat politik ini tiada lain adalah filsafat Yunani Kuno, yang menggambarkan keadaan manusia, alam, Tuhan dan hubungan antar ketiganya serta hubungan manusia dengan manusia. Pada filsafat klasik, Thales (620-546 SM), Aristoteles (384-322 SM), Plato (427-347 SM), Socrates (469-399 SM), Zeno (490-430 SM), Pythagoras (570-495 SM), Anaxagoras (500-428 SM), telah mengupas banyak hal seputar manusia, alam, Tuhan dan hal-hal yang mengitari kehidupan. Pada kesimpulan yang paling sederhana, manusia hadir untuk mencari dan mencapai tujuan hidup yaitu kebahagiaan. Guna mencapai kebahagiaan tersebut, manusia tidak bisa sendirian, manusia harus bekerja sama dengan manusia lainnya. Aristoteles (384 SM - 322 SM) menyatakan, manusia adalah hewan politik (*zoon politicon*). Pada pengertian ini, manusia adalah makhluk sosial yang saling membutuhkan untuk berkumpul, bekerja sama, untuk mencapai tujuan.

Filsafat berkembang lebih jauh masuk ke segala ruang persoalan kehidupan yang dihadapi manusia. Salah satunya filsafat politik, yang erat hubungannya dengan persoalan sosial ketika manusia harus berkumpul, bekerja sama dalam mencapai tujuan. Kehadiran sebuah struktur sosial bernama negara adalah bagian dari hasil cipta karsa ummat manusia dalam politik. Politik sebagai jalan untuk

---

[1]Carlton Clymer Rodee, et al., *Pengantar Ilmu Politik*, cet.5, (Jakarta: Rajawali Press, 2002), h. 2-3.

[2]Cohen, Mitchell, (editor). *Princeton Readings in Political Thought: Essential Texts since Plato - Revised and Expanded Edition. REV - Revised*, 2 ed., (Princeton University Press, 2018). www.jstor.org/stable/j.ctv19fvzzk. Accessed 16 Apr. 2021.

menggapai tujuan hidup, kebahagiaan yang melingkupi rasa aman, terpenuhinya hak-hak hidup, keadilan, tegaknya hukum, dan seterusnya.

Sepanjang kehidupan berjalan, persoalan juga berkembang, seiring berkembangnya ilmu pengetahuan, jumlah penduduk, jumlah negara, kajian filsafat politik tidak pernah habis. Beragam pendapat yang dikemukakan para filosof patut disimak agar pembahasan dalam bab ini bisa mendudukkan persoalan ruang publik politik yang digunakan sebagai wahana bagi warga negara dalam menjalankan misi hidup sesuai dengan teologi yang dianutnya.

1. Diskursus Kuasa Ideologi, Negara dan Politik

Wacana kuasa ideologi, negara dan politik merupakan kajian filsafat politik yang terus berkembang. Namun akan selalu menjadi rujukan pada kajian ini pendapat filosof seperti Thomas Hobbes (1588-1679), Niccolo Machiavelli (1469-1527), John Locke (1632-1704), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Montesquieu (1689 – 1755), Jurgen Habermas.

Pernyataan Thomas Hobbes[3] paling terkenal adalah *homo homini lupus!* Manusia adalah pemangsa manusia lainnya. Hal yang bertolak belakang dengan pertanyaan Aristoteles yang menyatakan manusia adalah makhluk sosial yang suka berkerja sama untuk mencapai tujuan. Thomas Hobbes punya alasan dan fakta, kita juga bisa melihat kenyataan tersebut. Satu sisi manusia memang memiliki sifat dan sikap untuk bekerja sama, pada sisi lain menjadi musuh untuk manusia lainnya. Pernyataan Hobbes ini menimbulkan pemikiran dibutuhkannya pengaturan-pengaturan yang menjadi etika sosial di ruang publik dalam kehidupan antar manusia.

Para pemikir Barat kontemporer umumnya membangun pemikiran etika sosial yang tak lepas dari urusan eksistensi gerakan ideologis, kehadiran negara, juga sistem politik, demi ketertiban, kedamaian, keadilan, hak dan kewajiban. Seperti Thomas Hobbes, memaparkan konsep manusia dari sudut empirisme-materialisme, serta pandangan tentang hubungan manusia dengan sistem negara. Menurutnya, etika dan moral negara harus kuat agar bisa mengendalikan seluruh warga negara.[4] Sebab pada dasarnya manusia dalam ketakutan dan membutuhkan rasa aman. Seluruh perilaku manusia ditentukan oleh kebutuhan mempertahankan diri atau rasa takut akan kehilangan nyawa. Rasa aman adalah hal pokok yang harus dipenuhi oleh manusia, sebagaimana teori kebutuhan dasar (*basic need theory*) yang dikemukakan Abraham Maslow (1908-1970).[5]

---

[3]Thomas Hobbes dari Malmesbury, lahir di Malmesbury, Wiltshire, Inggris, 5 April 1588 – meninggal di Derbyshire, Inggris, 4 Desember 1679 pada umur 91 tahun). Dikenal sebagai filosof Inggris yang beraliran empirisme. Pandangannya yang terkenal adalah konsep manusia dari sudut pandang empirisme-materialisme, serta pandangan tentang hubungan manusia dengan sistem negara.

[4]Daya Negri Wijaya, *Kontrak Sosial Menurut Thomas Hobbes dan John Locke*, (Jurnal Sosiologi Pendidikan Humanis Universitas Negeri Malang, Vol 1. No 2 Tahun 2016).

[5]Abraham Maslow, *Religion, Value, and Peak-Experiences*, (Columbus: Ohis State University Press: 1964), hal. 8; Juga dalam C. George Boeree, *Personality Theories*, (Yogyakarta: Primasophie, 2006), hal. 277-290.

Negara bagi Hobbes, haruslah punya kuasa secara mutlak dan berhak menentukan nasib rakyatnya demi menjaga ketertiban dan perdamaian. Bahasa lain dengan maksud yang sama adalah kontrak sosial warga dengan negara. Tetapi *bargaining position* keduanya tidaklah sama, karena negara harus kuat dari warga untuk menegakkan hukum-hukum agar ada keteraturan dan terjaminnya rasa aman. Hilangnya kebebasan warga negara terhadap negara adalah harga yang harus dibayar jika semua orang ingin hidup dalam ketenteraman, keteraturan, dan kedamaian. Negara itu laksana *Leviathan*.[6]

Pada kontek ini, pandangan Hobbes sesuai dengan Niccolo Machiavelli (1469-1527) yang dipandang banyak filosof lain tidak mengemban moral dan etika. Kekuasaan yang dipegang oleh negara atau siapapun tidak harus mengemban moral dan etika dalam memimpin, termasuk melanggar nilai-nilai teologis. Negara pada dasarnya boleh baik dan harus jahat demi tercapainya ketenteraman, keteraturan, dan kedamaian warga. Pernyataan Machiavelli ini sangat terkenal, lewat bukunya *The Prince* (1515). Buku ini sempat dilarang oleh Paus Clement VIII karena karena dianggap tidak lagi mengedepankan etika politik kekuasaan.[7]

Sebaliknya pada buku lain yang berjudul *Discourses on Livy* (1531) Machiavelli justru berpendapat sebaliknya. Sarat dengan etika dalam politik kekuasaan. Dua karya ini memerlihatkan Machiavelli ingin memisahkan teori politik dari etika. Pandangan filsafat tersebut merupakan bentuk protes yang berasal dari pandangan dan pemikiran tradisi Barat yang mendudukan kebijakan dan teori politik berkaitan erat dengan etika seperti pemikiran Aristoteles yang memberi definisi bahwa politik adalah perluasan dari etika.

Jika filsafat politik Hobbes terkenal melalui karyanya *Leviathan* maka Machiavelli terkenal melalui karyanya *The Prince.* Pemikiran politik dalam karya mereka yang lain sebenarnya penuh dengan pola pemikiran normatif, etika dan politik pada kekuasaan, hak dan kewajiban warga-negara, harus dijalankan dengan menghormati komitmen dasar, kemanusiaan, keamanan, keadilan, kemakmuran, hingga menuju kebahagiaan bersama. Keamanan tatanan hokum (*vivere sicuro*) harus diatur oleh Pemerintah yang kuat, sambal mengendalikan dan mengawasi warga negara.

Hampir senada dengan Hobbes dan Machiavelli, John Locke[8] menyatakan, pada dasarnya manusia memiliki kesamaan hak dan kebebasan yang sama yang dibatasi oleh kontrak sosail dengan hadrinya negara. Negara memberikan rasa aman. Pada tulisannya, *Two Treatises of Civil Government* (1689), menyatakan bahwa meskipun setiap manusia bebas terhadap sesamanya, tetapi setiap orang hidup

---

[6]S. Adisusilo, *Sejarah Pemikiran Barat: Dari Klasik sampai Yang Modern*, (Jakarta: Rajawali Press, 2013). Lihat juga dalam Ari Dwipayana, "Antara Leviathan dan Hukum Ikan," (Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Vol. 13, No. 2. November 1999, hal. 188-205).

[7]Mc Donal and Lee Cameron, Western Political Theory, Part II, (California: Pamona Collage, 1968); Ahmad Suhelmi, *Pemikiran Politik Barat*, (Jakarta: Gramedia, 2001); Michael Hart, 100 Tokoh Paling Berpengaruh di Dunia, (Jakarta: Naorabooks, 2012).

[8]John Locke dikenal seorang filosof yang berasal dari Inggris sebagai salah satu tokoh utama faham Empirisme. Dalam bidang filasafat politik, Lock dikenal sebagai filosof liberal. Lock lahir 29 Agustus 1632 dan wafat 28 Oktober 1704 dalam usia 72 tahun.

berdasarkan ketentuan hukum sesuai kodrat yang diberikah oleh Tuhan, tidak akan terjadi kekacauan. Hukum kodrat Tuhan menurut Locke maksudnya adalah tidak boleh melakukan kerusakan, tidak boleh memusnahkan kehidupan, tidak boleh melarang kebebasan yang tidak melanggar hukum, tetap menjaga dan melindungi harta milik orang lain. Ada hak-hak dasar kata Locke, sebagai pemberian Allah yang terikat dengan kodrat setiap manusia. Dalam masyarakat modern konsep ini sama dengan konsep Hak Asasi Manusia (HAM).[9]

Tiga tahap perkembangan masyarakat menurut Lock: pertama, keadaan alamiah (*the state of nature*); kedua, keadaan perang (*the state of war*); dan ketiga, adalah negara (*commonwealth*). Pemikiran Hobes sama dengan konsep Lock ini, tetapi menurut Hobes keadaan alamiah adalah keadaan "perang semua lawan semua", tentunya ada perbedaan sedikit dengan apa yang dimaksudkan oleh Lock.

Pada masa perang, adalah terjadi perebutan sumber daya alam, wilayah kekuasaan, status kepemilikan dan status sosial. Pada tahap ketiga, kesepakatan-kesepakatan terjadi di meja perundingan, sehingga terbentuk sebuah tatanan, yang bisa jadi itulah negara, kerajaan.[10] Sebuah sistem dan struktur sosial yang dapat mengatur manusia dapat mencapai tujuan bersama dalam rasa aman.

Tujuan pembentukan negara adalah untuk menjamin hak-hak asasi warga, terutama hak warga atas harta miliknya. Untuk tujuan inilah, warga bersedia melepaskan kebebasan mereka dalam keadaan alamiah yang diancam bahaya perang untuk bersatu di dalam negara. Dengan demikian, Locke menentang pandangan Hobbes tentang kekuasaan negara yang absolut dan mengatasi semua warga negara. Negara di dalam pandangan Locke dibatasi oleh warga masyarakat yang merupakan pembuatnya. Disebabkan oleh hal tersebut, maka perlu membangun sistem negara dengan adanya pembatasan kekuasaan negara. ada du acara dalam melakukan pembatasan kekuasaan negara tersebut, yaitu cara pertama, membentuk Undang-undang Dasar atau konstitusi yang ditentukan oleh Parlemen dengan prinsip mayoritas dan cara kedua adalam pembagian kekuasaan dalam tiga ranah, yaitu: eksekutif, legislatif dan federatif.[11]

Legislatif adalah kekuasaan membuat undang-undang dan merupakan kekuasaan tertinggi. Kekuasaan ini dijalankan oleh Parlemen mewakili golongan kaya dan kaum bangsawan, karena dengan kekayaannya, paling banyak menyumbangkan sesuatu kepada negara. Kekuasaan legislative adalah membuat undang-undang, yang terikat pada tuntutan hukum alam yaitu keharusan menghormati hak-hak dasar manusia. Eksekutif adalah Pemerintah pelaksana

---

[9]https://www.history.com/topics/british-history/john-locke, diakses pada 19 Januari 2021, pukul 22.40 Wib. Lihat juga dalam Daya Negeri Wijaya, "John Locke dalam Demokrasi", (Jurnal Sejarah dan Budaya, Vol. 8 No. 1 Tahun 2014), http://dx.doi.org/10.17977/sb.v8i1.4751, diakses 19 Januari 2021, pukul 22.40 Wib.

[10]Juhari, "Muatan Sosiologi dalam Pemikiran Filsafat John Locke," (Jurnal Al-Bayan, Vol. 19, No. 1 Tahun 2013), https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/bayan/article/view/94; http://dx.doi.org/10.22373/albayan.v19i27.94, diakses 19 Januari 2021, pukul 22.40 Wib.

[11]Zulfan, "Pemikiran Thomas Hobbes, John Locke dan J.J. Rousseau Tentang Perjanjian Sosial," (Jurnal Pendidikan Sains dan Humaniora, Serambi Akademica, Vol. VI, No. 2, November 2018), hal. 30-35

undang-undang, yaitu raja dan para bawahannya. Federatif adalah kekuasaan yang mengatur urusan yang terkait dengan bilateral, seperti mengadakan perjanjian damai, kesepakatan kerja sama, atau menyatakan perang. Menurut Locke, kekuasaan federatif dapat dipegang oleh pihak eksekutif, di mana dalam keadaan darurat pihak eksekutif dapat mengambil tindakan yang melampaui wewenang hukum yang dimilikinya.

Pada karya lain, Locke mengupas tentang hubungan agama dan negara. Pandangan Locke lain yang penting dan masih berhubungan dengan konsep negara adalah mengenai hubungan antara agama dan negara. Karya yang berjudul *Letters of Toleration* (1689)), menyatakan perlu ada pemisahan tegas antara urusan agama dan urusan negara sebab tujuan masing-masing sudah berbeda. Negara tidak boleh menganut agama apapun, apalagi jika membatasi atau meniadakan suatu agama. Tujuan negara adalah melindungi hak-hak dasar warganya di dunia ini sedangkan tujuan agama adalah mengusahakan keselamatan jiwa manusia untuk kehidupan abadi di akhirat kelak setelah kematian.[12] Kita mengenalnya dengan istilah sekuler.

Fungsi negara adalah untuk memelihara kehidupan di dunia saat ini, sedangkan fungsi agama adalah untuk menjalankan ibadah kepada Tuhan dan mencapai kehidupan kekal. Agama adalah urusan pribadi, berbeda dengan negara yang merupakan urusan masyarakat umum. Pemisahan antara keduanya haruslah ditegaskan, dan masing-masing tidak boleh mencampuri urusan yang lain. Negara tidak boleh mencampuri urusan keyakinan religius manusia, sedangkan agama tidak boleh melakukan sesuatu yang dapat menghalangi atau menggagalkan pelaksanaan tujuan negara. Jika negara menghalangi kebebasan beragama warganya, maka rakyat berhak melakukan perlawanan. Sebaliknya, bila rakyat memaksa sesuatu kehendak atas nama kebebasan beragama, negara juga punya otoritas untuk menertibkannya demi mencapai kedamaian dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Locke berbeda zaman dengan Jean Jacques Rousseau[13]. Filosof satu ini mengemukakan tentang negara dan warganya dengan teori kontrak sosial. Dimana masing-masing individu melimpahkan hak perorangannya kepada otoritas bernama negara. Segala hak alamiah, termasuk kebebasan penuh untuk berbuat sekehendak hati seseorang lepas dalam kepentingan negara, dengan sendirinya kebebasan masing-masing orang dibatasi demi hak dan kebebasan orang lain yang sama besarnya, juga oleh tuntutan kehidupan bersama.

Hal ini berarti bahwa kebebasan seseorang akan dibatasi oleh kebebasan orang lain. Di sinilah dapat dipahami, warga negara harus patuh dan loyal terhadap kesepakatan kontrak sosial agar ada keteraturan dalam kehidupan bersama. Seperti halnya Negara Kesatuan Republik Indonesia, dengan dasar Pancasila, sebagai nilai

---

[12] https://www.britannica.com/topic/A-Letter-Concerning-Toleration, diakses tanggal 14 Januari 2021 pukul 22.57 Wib. Lihat juga Izzatur Rusuli dan Zakiul Fuady M. Daud, "Ilmu Pengetahuan dari John Locke ke Al-Attas," (Jurnal Pencerahan, Vol. 9, No. 1 Maret 2015), hal. 12-22.

[13] Jean Jacques Rousseau (lahir di Jenewa, Swiss, 28 Juni 1712 –meninggal di Ermenonville, Oise, Prancis, 2 Juli 1778 pada umur 66 tahun), dikenal sebagai filosof, komposer dan penulis di abad pencerahan. Perkembangan politik modern dan dasar pemikiran edukasi, merupakan pemikiran filosofisnya yang mempengaruhi revolusi Prancis.

bersama yang harus dipatuhi oleh seluruh rakyat Indonesia. Bila keluar dari kesepakatan tersebut, berarti akan berurusan dengan negara. Niccolo Machiavelli menyebutkan negara berhak untuk menghukum bahkan menghilangkan nyawa, menghukum mati, seperti juga dikatakan Hobbes.[14]

Hobbes memang ditentang oleh Locke soal kebebasan, namun tawaran Locke soal pembagian kekuasaan di dalam sebuah kawasan juga dibantah oleh Montisequieu.[15] Teori Montisquieu yang dikenal dengan *Trias Politika*, eksekutif (pelaksana undang-undang), legislatif (pembuat undang-undang), dan yudikatif atau kehakiman (pengawas pelaksanaan undang-undang), banyak terjadi dalam praktek di negara-negara modern saat ini. *Eksekutif*, lembaga yang melaksanakan undang-undang. Lembaga eksekutif dipimpin oleh seorang raja atau presiden beserta kabinetnya. Tidak hanya melaksanakan undang-undang, lembaga ini juga mempunyai beberapa kewenangan;

Legislatif yang lembaga dibentuk untuk mencegah kesewenang-wenangan raja atau presiden. Lembaga legislatif yang merupakan wakil dari rakyat ini diberikan kekuasaan untuk membuat undang-undang dan menetapkannya. Tidak hanya itu, lembaga ini juga diberikan hak untuk meminta keterangan kebijakan lembaga eksekutif yang akan dilaksanakan maupun yang sedang dilaksanakan. Selain meminta keterangan kepada lembaga eksekutif, lembaga ini juga mempunyai hak untuk menyelidiki sendiri dengan membentuk panitia penyelidik. Hak mosi tidak percaya juga dimiliki oleh lembaga ini. Hak ini merupakan hak yang memiliki potensi besar untuk menjatuhkan lembaga eksekutif;

Yudikatif adalah lembaga yang mengontrol seluruh lembaga negara yang menyimpang atas hukum yang berlaku pada negara tersebut. Lembaga yudikatif dibentuk sebagai alat penegakan hukum, hak penguji material, penyelesaian penyelisihan, hak mengesahkan peraturan hukum atau membatalkan peraturan apabila bertentangan dengan dasar negara.[16]

Pemisahan ini membuat tarik menarik kepentingan kelompok, ideologi, teologi, di dalam sebuah negara menjadi sangat dinamis. Kebebasan berpolitik praktis dalam mencapai tujuan bisa terlaksana dalam batas-batas kewajaran tanpa mengganggu stabilitas politik. Kekuasan eksekutif tidak bisa absolut, begitu juga legislatif dan yudikatif. Saling kontrol saling mengawasi tiga kekuasaan ini juga dibantu oleh pers, sebagai pilar keempat demokrasi. Dimana sebuah negara-bangsa

---

[14]Bonar Hutapea, *Psikologi Politik Hobbesian: Analisis Teoritis Tentang Basis Antropologis Kontrak Sosial dalam Leaviathan dan Relevansinya*, (Jurnal Insan, Vol. 14 No. 01 April 2012), hal. 14-22

[15]Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède et de Montesquieu, lahir 18 Januari 1689 – meninggal 10 Februari 1755 pada umur 66 tahun). Dikenal dengan Montesquieu, pemikir politik Prancis yang hidup pada Era Pencerahan. Ia terkenal dengan teorinya mengenai pemisahan kekuasaan yang banyak disadur pada diskusi-diskusi mengenai pemerintahan dan diterapkan pada banyak konstitusi di seluruh dunia. Ia memegang peranan penting dalam memopulerkan istilah "feodalisme" dan "Kekaisaran Bizantium.

[16]Suparto, "Pemisahan Kekuasaan, Konstitusi dan Kekuasaan Kehakiman yang Independen Menurut Islam," (Jurnal Selat, Volume. 4 Nomor. 1 Oktober 2016). http://ojs.umrah.ac.id/index.php/selat, hal. 115-129.

dijalankan atas kehendak bersama, melalui saluran politik kekuasaan yang tidak bisa berlandaskan emosi, ego kelompok tetapi berdasarkan negoisasi politik dan toleransi.[17]

Pendapat Thomas Hobbes (1588-1679), Niccolo Machiavelli (1469-1527), John Locke (1632-1704), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Baron de La Brède et de Montesquieu (1689–1755) tentang negara, ideologi, agama, kuasa dan politik, menjadi landasan penting penelitian yang akan penulis laksanakan terhadap objek pada bab setelah ini. Namun penulis memandang pendapat-pendapat di atas tidak bisa menjadi landasan teoritis yang kuat, mengingat objek penelitian tidak sekadar persoalan negara, ideologi, agama, kuasa dan politik. Objek penelitian pada bab berikut justru salah satu elemen warga negara, yang diberi kebebasan untuk bersatu, berkumpul, membangun diri atas nama kebersamaan teologis. Kebersamaan teologis ini berlangsung sejak sebelum adanya negara, hingga dalam perjalanannya mengalami dinamika politik yang cukup panjang dan bersejarah. Penulis melakukan penelitian terhadap potongan sejarah tersebut berkenaan dengan konstruksi teologi politik dalam menghadapi proses berbangsa dan bernegara di ruang publik.

Filsafat Politik yang dibahas di atas merupakan dasar pijak untuk melihat lebih jauh dengan menggunakan filsafat politik yang dikemukakan, tentunya atas dukungan yang sangat kokoh dari filosof sebelumnya. Diksi ruang publik dalam kajian politik kekuasaan adalah milik filosof Jurgen Habermas. Soal ruang publik, Habermas tidak sendiri, studi tentang ini ditulis juga oleh Charles Taylor (1996), Jose Cassanova (2011), Alisdair MacIntyre (2002), John Rawl (2020), dan Paus Francis (2013). Namun studi mereka di berbagai tempat ini menunjukkan beberapa kesamaan dan perbedaan. Menurut Charles Taylor, ruang publik adalah tempat di mana individu-individu dari berbagai latar belakang dan pandangan dapat bertemu, berinteraksi, dan berpartisipasi dalam diskusi demokratis.[18] Sedangkan Casanova menyatakan, ruang publik tidak selalu menjadi arena yang demokratis dan inklusif. Ada faktor-faktor sosial, ekonomi, politik, dan budaya yang dapat mempengaruhi akses dan partisipasi individu dalam ruang publik. Misalnya, ketidaksetaraan ekonomi, diskriminasi rasial, gender, atau agama, serta kekuatan politik yang tidak merata dapat membatasi akses dan kebebasan individu dalam ruang publik.[19] MacIntyre mengusulkan, ruang publik yang baik adalah ruang di mana warga negara dapat mengembangkan pemahaman moral yang lebih baik, memperdebatkan pilihan kebijakan, dan mencari konsensus bersama. Hal ini akan membutuhkan partisipasi aktif dari individu-individu yang peduli terhadap kebaikan bersama dan siap untuk berkomitmen pada praktik-praktik moral yang lebih baik.[20]

---

[17]Lihat bahasan lengkap soal ini dalam Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia, 2002).

[18] Taylor, Charles, and Amy Gutmann. "Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. 1996." Maruchikaruchurarizumu (tr. Sasaki Takeshi et al). Tokyo: Iwanami shoten (1994).

[19] Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. (University of Chicago Press, 2011).

[20] MacIntyre, Alasdair. "Some Enlightenment projects reconsidered." Questioning ethics. Routledge, 2002. 255-267.

Ruang public banyak juga dibahas secara tidak langsung, seperti John Rawls namun memberi sumbangan pemikiran. Rawls menyajikan gagasan tentang "posisi asli" (original position) dan "selubung ketidaktahuan" (veil of ignorance) yang membentuk dasar pendapatnya soal ruang publik. Dalam posisi asli, individu-individu berada dalam keadaan tanpa pengetahuan khusus tentang atribut atau posisi mereka dalam masyarakat, seperti jenis kelamin, ras, agama, atau status sosial.[21] Hal inilah yang diharapkan oleh Paus Francis, ruang publik yang inklusif dan ramah adalah bagian penting dalam membangun masyarakat yang adil, damai, dan berkelanjutan. Dia mengajak semua orang untuk menciptakan dan memelihara ruang publik yang memungkinkan setiap orang merasa diakui, dihargai, dan diterima dengan baik. Termasuk dalam menyuarakan suara tuhan.[22]

Pendapat para ilmuwan di atas merujuk Habermas sebagai dasar pendapat seputar ruang public. Berikut ini akan dipaparkan filsafat ruang publik politik perspektif Jurgen Habermas.

2. Filsafat Politik Ruang Publik Perspektif Jurgen Habermas

Penelitian yang penulis lakukan adalah mengkaji fenomena di ruang publik terkait kebebasan berekspresi, berserikat, berpendapat yang berhubungan erat dengan dinamika. Jurgen Habermas[23] menyatakan, bahwa kontestasi agama di ruang publik (*Public Sphere*) sering kali berhadapan dengan konteks masyarakat dengan agama yang berbeda-beda, tetapi memiliki tata kehidupan masyarakatat bangsa yang stabil secara sosial. Kontestasi tersebut diduga menjadi masalah, sebagai titik picu konflik yang bersumber pada intoleransi dan sikap benar sendiri serta memaksa kehendak pada orang lain.

Para filosof barat bersepakat, seperti Hobbes, John Locke, bahwa keyakinan terhadap agama atau urusan teologis merupakan wilayah *private* yang tidak diperlukan di ruang publik. Namun negara harus menjamin keberlangsungan warga dan menghormati keberagaman teologis tersebut. Negara dipandang tidak perlu mengurus hal-hal privat. Jurgen Habermas mengemukakan konsep rasionalitas komunikatif, sebagai usaha untuk menjamin keberlangsungan kedamaian dalam sebuah negara.[24]

---

[21] Rawls, John. A theory of justice: Revised edition, (Harvard University Press, 2020)

[22] Francis, Pope. "The Joy of the Gospel, Apostolic Exhortation “Evangelii Gaudium”." Nairobi: Pauline’s PublicationsAfrica. Francis, Pope,(2013c) TheLightof Faith (2013).

[23]Jurgen Habermas adalah seorang filosof dan sosiolog dari Jerman. Ia adalah generasi kedua dari Mazhab Frankfurt. Jurgen Habermas adalah penerus dari Teori Kritis yang ditawarkan oleh para pendahulunya. Teori Kritis yang dipaparkan oleh para pendahulunya berakhir dengan kepesimisan atau kebuntuan.

[24]Jurgen Habermas, *Teori Tindakan Komunikatif I: Rasio dan Rasionalisasi Masyarakat* (terj. Alimandan) (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007), lihat juga dalam https://lsfdiscourse.org/menuju-masyarakat-komunikatif-menurut-jurgen-habermas/ diakses Rabu, 16 November 2022, pukul 07.14 Wib.

Jürgen Habermas menyatakan, ruang publik secara ringkas adalah jaringan informasi, komunikasi dan opini positif dan negatif tentang sebuah persoalan.[25] Ruang publik bukan semata secara harfiah sebagai sebuah tempat yang bisa dihuni oleh publik. Ruang publik menjadi mediator adanya keberagaman pendapat dan pandangan yang dikembangkan, diproses, disarikan dan disimpulkan yang pada akhirnya membentuk opini publik yang spesifik. Filsafat politik Jurgen Habermas tersebut dengan sendirinya merombak paradigma klasik tentang opini publik.[26]

Peranan masyarakat dalam konteks negara modern, demokratis dan plural tidak boleh dikesampingkan dan diragukan. Bobot opini yang lahir dari dinamika publik secara bersama-sama lebih kuat memberi legitimasi pada kekuasaan. Ruang publik politik menghasilkan opini yang berpengaruh dan memberi sumbangan penting bagi proses pengambilan keputusan dalam sistem politik bangsa yang berpihak pada kesetaraan dan keadilan terhadap peran masyarakat. Menurut Jürgen Habermas, ruang publik politik memungkinkan warga Negara membentuk opini dan kehendak bersama secara diskursif. Ruang publik secara politik memberikan peluang kepada warga untuk berpartisipasi dalam tata kehidupan bersama. Ruang publik menjadi mendesak untuk dipraktikkan karena dari sanalah lahir sebuah dinamika rasionalitas publik terkait persoalan-persoalan aktual masyarakat bangsa.[27]

Secara teoritis, ruang publik politik menjadi mediator yang menghubungkan berbagai kepentingan. Ruang publik tidak melibatkan kekerasan fisik. Ruang publik adalah semacam satu kekuatan saling berhadapan dengan kekuatan lain yang lebih lemah, yang seimbang atau sebaliknya. Jürgen Habermas menegaskan bahwa ruang publik itu tercipta melalui opini-opini publik lewat diskusi, dialog, yang membahas tema-tema aktual politik, media massa (televisi, radio, internet, majalah, koran) yang memberikan pemahaman menyangkut dinamika kehidupan sosial politik masyarakat. Dengan demikian, warga negara tidak lagi sebatas penikmat berita, tetapi warga negara dapat menjadi aktor dalam menata kehidupan berbangsa dan bernegara.[28]

Filsafat politik Jurgen Habermas tentang ruang publik (*public sphere*) merupakan usaha yang komunikatif untuk menjamin stabilitas sosial dalam tata kehidupan masyarakat bangsa dengan nilai atau norma moral tertentu dalam pemaksaan namun harus terjadi dialog. Dialog ini didasarkan kehendak bersama untuk hidup damai dengan mengedepankan rasionalitas dan empati satu sama lain

---

[25]Jürgen Habermas, “Ruang publik: Artikel ensiklopedia.” Dalam Stephen Eric Bronner dan Douglas M. Kellner (eds.), *Teori dan Masyarakat Kritis*: A Reader, hal. 136–42. Diterjemahkan oleh Sara Lennox dan Frank Lennox, (New York dan London: Routledge, 1989).

[26]Jufri Alkatiri, *Ahmadiyah Qadian dalam Perspektif Komunikasi Antar Budaya: Kajian Tentang Agama di Ruang Publik*, (Disertasi Jufri Alkatiri UIN 2014).

[27]Antonius Galih Prasetyo, "Menuju Demokrasi Rasional: Melacak Pemikiran Jürgen Habermas tentang Ruang Publik," Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Volume 16, Nomor 2, November 2012 (95-186)

[28]Yadi Supriadi, "Relasi Ruang Publik dan Pers Menurut Habermas," Jurnal Kajian Jurnalisme, Volume 1 Nomor 1 Tahun 2017), hal. 1-20.

yang menyadari atas perbedaan secara alamiah.[29] Kesepakatan dari dialog atas perbedaan tersebut, ditandai dengan hadirnya hukum sebagai pengaturan untuk mewujudkan integrasi sosial. Menjaga agar tidak terjadi disintegrasi. Jurgen Habermas menegaskan, tidak akan ada integrasi sosial tanpa sebuah penegakan hukum. Hukum adalah merupakan alat terhadap dalam pelaksanaan dan perwujudan nilai-nilai moral dan integrasi sosial. "...*law is the only medium in which it is possible reliably to establish morally obligated relationships of mutual respect even among strangers*".[30]

Sumbangan Jurgen Habermas tentang politik dan hukum tercantum dalam *Between Facts and Norm* (1981). Filsafat politik Jurgen Habermas merupakan penerjemahan teori tindakan komunikatif dalam usaha politis menjamin stabilitas sosial dalam tata kehidupan masyarakat bangsa yang tidak mengacu hanya pada nilai atau norma moral tertentu. Secara singkat segala alat akal budi yang tercermin dalam rasionalitas, tindakan, dan argumentasi dikolaborasikan menjadi kerangka dasar dan kerangka besar dalam membentuk filsafat politik kontemporer.[31]

Wacana hukum menjadi penting tatkala sebuah negara itu hendak mewujudkan integrasi sosial. Jurgen Habermas menegaskan bahwa tidak akan ada integrasi sosial tanpa sebuah penegakan hukum. Hukum adalah merupakan jembatan atau media terhadap dalam pelaksanaan dan perwujudan nilai-nilai moral dan "integrasi sosial". "...*law is the only medium in which it is possible reliably to establish morally obligated relationships of mutual respect even among strangers*".[32]

Keberadaan hukum modern memuat dua hal yang bertentangan. Kedua aspek yang paradoks dalam hukum menjadi dasar asumsi dalam tindakan komunikasi. Secara alamiah dualitas tersebut juga disebut sebagai persoalan antara fakta dan norma ("Naturally, this problem that arises *between facts and norms*").[33] Kebutuhan atas keteraturan dalam kehidupan adalah hasrat manusiawi, namun untuk mencapainya perlu proses yang justru fakta menunjukkan tidak selalu sesuai. Pada titik ini, negara hukum dimaksudkan sebagai sebuah negara yang bertindak secara adil atas dasar keadilan hukum positif. Hukum tidak lahir begitu saja tanpa sebuah proses yang akhirnya mewajibkan hukum itu untuk ditaati. Jurgen Habermas menilai bahwa hukum pertama-tama mempunyai kekuatan yang mewajibkan karena legitimasinya.

---

[29]Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*. (Trans: Thomas Burger, Britain: Polity Press, (1989).

[30]Ibrahim, "Agama, Negara, dan Ruang Publik Menurut Habermas," (Jurnal Badati FISIP-UKIM Maluku, Vol. II. No. 3 Desember, 2010)

[31] Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*. (Trans: Thomas Burger, Britain: Polity Press, (1989).

[32] Ibrahim, "Agama, Negara, dan Ruang Publik Menurut Habermas," (Jurnal Badati FISIP-UKIM Maluku, Vol. II. No. 3 Desember, 2010)

[33]Jurgen Habermas, *Teori Tindakan Komunikatif, Buku Satu, Rasio dan Rasionalisasi Masyarakat*, (cetakan ketiga, diterjemahkan oleh Nurhadi, Kreasi Wacana, Yogyakarta. 2009).

Negara hukum dimaksudkan sebagai sebuah Negara yang bertindak secara adil atas dasar keadilan hukum positif. Hukum tidak lahir begitu saja tanpa sebuah proses yang akhirnya mewajibkan hukum itu untuk ditaati. Jurgen Habermas menilai bahwa hukum pertama-tama mempunyai kekuatan yang mewajibkan karena legitimasinya. Oleh itu Jurgen Habermas memberikan sumbangan terhadap sebuah proses hukum yang legitimate dalam sebuah negara.

Keberadaan hukum dalam masyarakat tidak untuk membatasi kebebasan atau malahan menimbulkan disintegrasi di antara masyarakat satu dengan yang lain. Jikalau hal itu muncul maka dengan sendirinya tujuan hukum sebagai pengikat masyarakat, pembentuk integrasi masyarakat pudar. Hukum harus menjamin sekaligus memberikan kehidupan dalam tata masyarakat, tidak mematikan dan membuat cacat kebebasan masyarakat baik yang minoritas maupun mayoritas.

Hukum harus menjadi acuan hidup bersama masyarakat dalam sebuah bangsa. Dalam konteks inilah legitimasi hukum menjadi sangat mendesak dan penting. Hukum yang legitim bukan berarti hukum itu mengandung kebenaran yang tidak bisa digugat, melainkan bagaimana produk hukum itu bebas dominasi dan egaliter dari instansi-instansi tertentu yang mempunyai kepentingan parsial kelompok atau golongannya sendiri. *Pertama*, Legitimasi hukum bukan soal suara mayoritas, melainkan bagaimana prosedural hukum itu dihasilkan dengan melibatkan argumentasi masyarakat. Jurgen Habermas menegaskan bahwa "*The argument aims to reach that 'indifference point' where the objective explanation can also be accepted as a sufficient explanation from the participant perspective*". Legitimasi hukum mengharuskan juga agar diperoleh dengan memperhatikan suara minoritas masyarakat. Artinya bahwa produk hukum tersebut menjadi legitimatif apabila prosedural pembuatannya dihasilkan secara rasional. *Kedua*, ciri negara hukum yang demokratis ialah adanya upaya yang longgar dari pengambil kebijakan untuk menampung aspek komunikasi politik yang bebas dominasi. Hal inilah yang menjadi dasar bahwa sebuah hukum itu juga legitimatif di mata masyarakat bangsa. "*Law can be preserved as legitimate only if enfranchised citizens switch from the role of private legal subjects and take the persepective of participants who are engaged in the process of reaching understanding about the rules for their life in common*".

Cita-cita Negara hukum yang digagas oleh Jurgen Habermas menjadi sumbangan yang besar untuk alam demokrasi Indonesia. Bangsa Indenesia yang plural dan demokratis menuntut sebuah negara yang berdiri atas hukum yang legitimatif. Dalam konteks Indonesia keberadaan dan pencapaian proses hukum yang legitimatif menjadi ambigu. Ambiguitas tersebut semakin tampak tatkala produk hukum tertentu dipaksakan tanpa sebuah komunikasi publik yang melibatkan partisipan untuk membentuk hukum.[34]

Ukuran hukum yang legitimate menjadi kerdil dan sempit karena diproduksi hanya secara parsial oleh kelompok tertentu. Legitimasi hukum hanya diukur dalam kapasitas suara mayoritas meskipun sebenarnya hukum tersebut memuat perdebatan dan kontradiksi di tengah-tengah warga masyarakat. Kekuasaan pengambil

[34] Haryatmoko, *Etika, Politik dan Kekuasaan*, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2003).

kebijakan masih cenderung sebagai otoritas mutlak yang tidak bisa digugat oleh masyarakat sipil. Rasionalitas publik menjadi kerdil dan terbelakang. Masyarakat tidak lagi diakui sebagai kekuatan yang juga berpengaruh terhadap legitimatenya sebuah produk hukum.[35]

Pemahaman proses legitimasi hukum yang demikian, maka negara harus dimengerti bukan sebagai instansi kekuasaan yang bersubstansi memaksa, otoriter, penguasa masyarakat sipil, melainkan negara hukum mesti menjadi negara yang memberikan keleluasaan kepada setiap komponen masyarakat untuk berpartisipasi dalam pencapaian hukum yang maksimal dan legitimate. Dalam pengertian semacam ini kekuasaan mesti menjadi instrumen sekaligus komponen sistem yang sejajar dengan komponen-komponen sistem lain dalam kehidupan masyarakat bangsa dan negara.[36]

Seluruh wacana ruang public Jurgen Habermas dikaji dalam kerangka pembangunan sistem politik yang memisahkan antara ruang privat agama dengan ruang publik. Ruang publik politik mendasarkan diri pada rasionalitas dan komunikasi antar masyarakat. Dengan demikian rasionalitas tindakan komunikatif sebagai sarana pencapaian kesaling pengertian antar subjektif mendapat wujud dan bentuknya dalam ruang publik politik. Ruang publik politik merujuk kepada kepentingan bersama dalam sebuah diskursus integrasi sosial bangsa. Ruang publik dalam konteks teori demokrasi, adalah merupakan "papan suara" (*sounding board*) dalam ranah ruang publik. Ungkapan opini publik dengan sendirinya tidak memuat dan tidak dapat direpresentasikan dalam pengetahuan statistik. Artinya kualitas opini publik ditentukan oleh perlengkapan prosedural dalam proses pengejawantahannya. Opini publik dalam ruang publik politis dapat dimanfaatkan sebagai penyeimbang dan aspek yang mempengaruhi pilihan warga negara atau formasi yang dikehendaki dalam tubuh parlemen sendiri.

Bagi Habermas, ruang publik memiliki peran yang cukup berarti dalam proses berdemokrasi.[37] Ruang publik merupakan ruang demokratis atau wahana diskursus masyarakat, yang mana warga negara dapat menyatakan opini-opini, kepentingan-kepentingan dan kebutuhan-kebutuhan mereka secara diskursif. Ruang publik merupakan syarat penting dalam demokrasi.[38] Ruang publik adalah tempat warga berkomunikasi mengenai kegelisahan-kegelisahan politis warga. Selain itu, ruang publik merupakan wadah yang mana warga negara dengan bebas dapat menyatakan sikap dan argumen mereka terhadap negara atau pemerintah. Ruang publik bukan hanya sekadar fisik, maksudnya sebuah institusi atau organisasi yang legal, melainkan adalah komunikasi warga itu sendiri. Ruang publik harus bersifat bebas,

---

[35] Jurgen Habermas, *Ruang Publik, Sebuah Kajian tentang Kategori Masyarakat Borjuis*, (cetakan ketiga, diterjemahkan oleh Yudi Santoso, Kreasi Wacana, Yogyakarta: 2010).

[36] A. Sunarko, *Ruang Publik dan Agama Menurut Habermas dalam Ruang Publik Melacak "Partisipasi Demokratis" dari Polisi sampai Cyber Space*, F. Budi Hardiman (ed), Yogyakarta: Kanisius, 2010).

[37]Jurgen Habermas, *Ruang Publik: Sebuah Kajian tentang Kategori Masyarakat Borjuis*, (Jogjakarta: Kreasi Wacana, 2010)

[38]Jurgen Habermas, *Tiga Model Normatif untuk Demokrasi* dalam Felix Baghi (ed.), Kewarganegaraan Demokratis. Yogyakarta: Kumpulan Karangan, 2012.

terbuka, transparan dan tidak ada intervensi pemerintah atau otonom di dalamnya. Ruang publik itu harus mudah diakses semua orang. Dari ruang publik ini dapat terhimpun kekuatan solidaritas masyarakat warga untuk melawan mesin-mesin pasar/kapitalis dan mesin-mesin politik.[39]

Habermas membagi-bagi ruang publik, tempat para aktor-aktor masyarakat warga membangun ruang publik, Pluralitas (keluarga, kelompok-kelompok informal, organisasi-organisasi sukarela, dst), publisitas (media massa, institusi-institusi kultural, dan sebagainya), keprivatan (wilayah perkembangan individu dan moral), legalitas (struktur-struktur hukum umum dan hak-hak dasar). Jadi dapat kita tarik kesimpulan bahwa ruang publik bukan hanya ada satu, tetapi ada banyak ruang publik di tengah-tengah masyarakat warga.[40]

Kita tidak dapat membatasi ruang publik, ruang publik ada di mana saja. Di mana ada masyarakat yang duduk berkumpul bersama dan berdiskusi tentang tema-tema yang relevan, maka disitu hadir ruang publik. Selain itu, ruang publik tidak terikat dengan kepentingan-kepentingan pasar maupun politik. Oleh karena itu, ruang publik tidak terbatas. Pada ruang publik itulah sebenarnya panggung atau pasar wacana ideologis yang saling berebutan untuk mendapatkan dominasi kepada yang lain. Wacana ideologis ini berakar kepada konstruksi teologis para aktivis yang memainkan peran di ruang publik tersebut. Ruang publik menjadi arena politik adu kuat antar ideologi yang tak terelakkan demi mendapat tempat di hati publik.

Dapat disimpulkan, agar landasan teori penelitian ini bisa beroperasi dengan baik untuk melihat objek penelitian, filsafat politik ruang publik perspektif Jürgen Habermas adalah sebagai berikut: a). Ruang publik politik sebagai pasar wacana;[41] b). Ruang publik politik adalah sarana pencapaian saling toleransi;[42] c). Ruang publik politik adalah sarana pencapaian kepentingan bersama;[43] d). Ruang publik politik adalah sarana proses berdemokrasi; e). Ruang publik politik atau wahana diskursus warga negara; f). Ruang publik politik merupakan syarat penting dalam demokrasi; g). Ruang publik politik tempat para aktor membangun pluralitas.

B. Konstruksi Teologi Sebagai Landasan Politik

Satu dari sekian banyak yang terhidang di ruang publik, yang dikonsumsi oleh warga negara adalah hal-hal yang terangkat dari kepentingan di ruang private. Kepentingan ruang private tersebut tiada lain adalah kebutuhan dasar yang disebut

---

[39]Frans Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif, Ilmu, Masyarakat, Politik dan Post-Modernisme Menurut Jurgen Habermas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2009).

[40]Frans Budi Hardiman, *Demokrasi Deliberatif, Menimbang 'Negara Hukum' dan 'Ruang Publik' dalam Teori Diskursus Jurgen Habermas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2009).

[41]Hendrikus Triwibawanto Gedeona "Peranan ruang publik dalam kehidupan masyarakat multikultural." *Jurnal Ilmu Administrasi: Media Pengembangan Ilmu dan Praktek Administrasi* 5.1 (2008): 03.

[42]Ali Minanto, "Fashionable Democracy: Banalitas Iklan Politik di Ruang Publik." *Komunikator* 6.02 (2014).

[43]Muhammad Sufyan Abdurrahman, "Twitter dan Ruang Publik Pemerintahan Lokal yang Partisipatif (Telaah atas Komunikasi Politik Ridwan Kamil Melalui Twitter)." *Jurnal PIKOM (Penelitian Komunikasi dan Pembangunan)* 15.2 (2018): 152-168.

dalam teori Maslow.[44] Hal paling sering muncul di ruang publik adalah aktualisasi diri dari individu, bergabung menjadi kelompok bersama, yang didasari kebutuhan yang sama. Termasuk pengelompokan karena keyakinan yang sama. Keyakinan adalah salah satu dasar bagi invididu untuk membangun harapan dan bertahan hidup. Harapan adalah motivasi setiap individu untuk bergerak di ruang publik. Berjuang untuk bertahan hidup, mencari rasa aman, aktualisasi, hingga menggapai kuasa publik. Sekalipun itu diungkapkan dengan bahasa paling diplomatis, semisal memerjuangkan agama dan keyakinan yang dianut, sikap teologis adalah titik tolak dari model dan pola pikir yang dipakai di ruang publik.

1. Epistemologi Teologi dan Politik Islam

Teologi dan *Politik* adalah dua hal yang berbeda tetapi kerap dalam aksi perjuangan sosial di ruang publik mengandalkan dua hal tersebut. Keduanya dalam prakteknya, menjadi dasar perjuangan. Teologi adalah ilmu yang mempelajari segala sesuatu yang berkaitan dengan keyakinan beragama.[45] Teologi meliputi segala sesuatu yang berhubungan dengan Tuhan. Para teolog berupaya menggunakan analisis dan argumen-argumen rasional untuk mendiskusikan, menafsirkan dan mengajar dalam salah satu bidang dari topik-topik agama. Teologi mengkaji tentang ummat beragama dalam memahami tradisi keagamaannya sendiri ataupun tradisi keagamaan lainnya, menolong membuat perbandingan antara berbagai tradisi, melestarikan, memperbarui suatu tradisi tertentu, melakukan penyebaran suatu tradisi, menerapkan sumber-sumber dari suatu tradisi dalam suatu situasi atau kebutuhan masa kini, atau untuk berbagai alasan lainnya.[46]

Teologi kadang juga disebut sebagai doktrin dari agama, yang mana penyebaran suatu tradisi agama, dakwah atau propaganda, dilakukan karena dipercaya kegiatan tersebut adalah bagian dari ibadah yang penting. Menyebarkan kebenaran menurut perspektif keyakinan teologis yang dianut. Atas nama agama inilah peperangan sering terjadi karena terjadi pemaksaan terhadap satu kebenaran yang diyakini kepada orang lain secara kolektif, masif di suatu tempat. Karen Amstrong begitu banyak menuliskan peperangan karena alasan agama.[47]

---

[44]Andriansyah Bari, Randy Hidayat, "Teori Hirarki Kebutuhan Maslow terhadap Keputusan Pembelian Merk Gadget," MOTIVASI Jurnal Manajemen dan Bisnis Volume 7 Nomor 1 2022

[45]Teologi berasal dari kata theos dan logos. Theos berarti Tuhan, Allah, sedangkan logos berarti ilmu, wacana. Dengan kata lain, bahwa teologi merupakan ilmu yang membahas tentang Allah. Atau juga bisa diartikan sebagai doktrin-doktrin atau keyakinan-keyakinan tentang Allah (atau para dewa) dari kelompok keagamaan tertentu atau dari para pemikir perorangan. Lihat dalam Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996). Bandingkan dengan Bandingkan dengan Joesoef Sou'yb, *Perkembangan Teologi Modern*, (Jakarta: Rimbow, 1987), hal. 1-2.

[46]Titis Rosowulan, "Teologi dan Filsafat dari Polemik Diskursif Teosenteris Menuju Aplikatif Antroposentris," (*Wahana Islamika*: Jurnal Studi Keislaman, Vol. 5 No. 1 April 2019), hal 165-182.

[47]Karen Amstrong, *Sejarah Tuhan; Kisah 4.000 Tahun Pencarian Tuhan dalam Agama-Agama Manusia*, (Mizan, Jakarta: 1993). Terjemahan dari *A History of God: From Abraham to the Present, the 4000 Year Quest for God* (1993). Lihat juga dalam *Berperang*

Sedangkan politik (siyasah) adalah jalan pemaksaan merebut kuasa.[48] *The constrained use of social power* (penggunaan kekuasaan sosial yang dipaksakan). Kekuatan sosial dimaksud tiada lain adalah suara bersama, massal, yang bisa mendominasi kekuasaan yang berada di tangan sebuah sistem terstruktur, seperti negara dan oligarkis. Politik artinya adalah kekuasaan sosial yang disepakati banyak orang sebelum suatu cara diterapkan. Politik menghendaki negosiasi, dari negosiasi baru dicapai kesepakatan.[49] Dengan demikian, suatu kekuasaan politik adalah kekuasaan yang disepakati banyak orang, bukan kemauan satu orang, seperti halnya kekuasan tiranik dan otoriter.

Secara ontologis[50], politik juga memiliki obyek-obyek kajian yang spesifik. Ada lima obyek ontologis ilmu politik, yaitu: 1. Negara (*state*), yaitu organisasi dalam suatu wilayah yang mempunyai kekuasaan tertinggi yang sah dan ditaati oleh rakyatnya; 2. Kekuasaan (*power*), yaitu kemampuan seseorang atau suatu kelompok untuk mempengaruhi tingkah laku orang atau kelompok lain sesuai dengan keinginan dari pelaku; 3. Pengambilan keputusan (*decision-making*) adalah membuat pilihan di antara beberapa alternatif keputusan mulai dari proses sampai keputusan itu dicapai; 4. Kebijaksanaan umum (*public policy*), yaitu cara yang ditempuh dalam memilih tujuan dan cara untuk mencapai tujuan. Pihak yang membuat kebijakan memiliki kekuasaan untuk melaksanakannya; 5. Pembagian (*distribution*) nilai adalah sesuatu yang dianggap baik atau benar, sesuatu yang diinginkan, sesuatu yang berharga dan penjatahan dari nilai-nilai (*values*) dalam masyarakat, yang pada galibnya kerap tidak merata dan akhirnya melahirkan konflik.[51]

Jika politik adalah jalan dan cara, dalam mencapai tujuan dengan cara negoisasi[52] dan berbagai modelnya maka teologi adalah salah satu dasar dari gerakan politik yang sangat kokoh dalam jiwa individu-individu.[53] Inilah yang terjadi di ruang publik, tempat pasar wacana dihidangkan oleh individu, kelompok, yang berkepentingan di baliknya. Konflik-konflik kepentingan dalam sejarah kehidupan ummat manusia kerap terjadi karena pergesekan distribusi nilai-nilai kebenaran yang

---

demi Tuhan - edisi bahasa Indonesia, (Mizan, Jakarta: 2000). Terjemahan dari *The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam* (2000).

[48]Robert E. Goodin and Hans-Dieter Klingemann, *A New Handbook of Political Science*, (New York: Oxford University Press, 1996), hlm.7.

[49]Dedi Sumardi, "Bay ‘ah: Ideologi Pemersatu dan Negosiasi Masyarakat di Ruang Publik." *istinbath* 16.1 (2017): 1-21.

[50]Ahmad Susanto, *Filsafat ilmu: Suatu kajian dalam dimensi ontologis, epistemologis, dan aksiologis*. Bumi Aksara, 2021.

[51]Miriam Budiarjo, *Dasar-Dasar imu Politik* (Jakarta: Gramedia, 1982), hlm. 9.

[52]Winda Kustiawan, et al. "Negoisasi Sebagai Pesan Sekaligus Kerja Komunikasi Politik." JIKEM: Jurnal Ilmu Komputer, Ekonomi dan Manajemen 2.1 (2022): 2025-2035.

[53]Mulyana, *Agama dan negara: Studi teologis-filosofis kekuasaan negara dalam Yahudi dan Islam*. Diss. UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2018.

dianut.[54] Sentimen tersebut dibalut dengan kebenaran yang kukuh karena tidak adanya ruang toleransi atas kebenaran yang diyakini.[55]

Ruang publik politik yang diungkap Habermas pada bahasan sebelum ini, sebenarnya menawarkan sikap toleran agar pergesekan tersebut tidak terjadi antara negara dengan warga negara, antar sesama warga negara, karena berbagai alasan, baik itu alasan agama, ekonomi, kesukuan, partai politik, serta sentimen-sentimen negatif yang sering kali diusung oleh kelompok yang tak memahami sikap toleran di ruang publik.

Kajian terhadap teologi politik bukanlah hal baru dalam menyelidiki cara-cara pemikiran teologi dikaitkan dengan politik, masyarakat dan ekonomi. Pada politik kekuasaan, teologi akan selalu dibicarakan, sementara dalam berteologi, pembicaraan tentang politik adalah hal yang tidak bisa dihindari. Karena keberadaan orang percaya tidak bisa dilepaskan dari kehidupan berbangsa dan bernegara. Dimana pernyataan imannya tidak bisa dilepaskan dari kehadiran serta keikutsertaannya dalam bagian dari bernegara. Hal tersebut ditunjukkan dengan cara salah satunya mengakui pemerintahan yang legitimate.[56] Tetapi di tengah negara demokrasi, persoalan menjadi tidak sederhana karena sistem demokrasi memberi ruang lapang terhadap apapun, termasuk perbedaan dalam keyakinan. Isu Suku, Agama, Ras, Antar golongan (SARA) kerap sekali membuat *noisy* ruang publik. Lebih-lebih ketika Indonesia memasuki babak baru, era reformasi.[57] Isu agama dimainkan oleh ambisi politik kekuasaan yang melibas akal sehat dan kadang-kadang merugikan demokrasi.

Teologi politik suatu golongan bisa dilacak melalui pembacaan terhadap akar pemikiran dan model aksi yang dijalankan. Aksi politik melalui wacana-wacana yang dikembangkan di ruang publik dengan sendirinya mengabarkan signal akar pemikiran yang diemban suatu kelompok.

Politik dianggap sebagai arena perjuangan untuk mensejahterakan kehidupan bersama, sementara di lain pihak, penilaian sebagian masyarakat cenderung bersifat negatif. Epistimologi teologi dalam Politik Islam dalam menyikapi berbagai hal yang berbeda pendapat mesti diawali melihat bagaimana sejarah klasik perbedaan itu muncul. Harun Nasution (1919-1998) menjelaskan aliran-aliran kalam yang muncul di masa klasik adalah akibat dari politik kekuasaan. Politik kekuasaan pada masa klasik di dunia Islam ditandai dengan lahirnya golongan-golongan dalam Islam. Diawali dengan munculnya Khawarij yang bercorak tekstualis terhadap

---

[54]Alim Roswantoro, "Resolusi Konflik dalam Masyarakat Religius Indonesia." Religio: Jurnal Studi Agama-Agama 8.2 (2016): 187.

[55]B.M. St Aisyah, "Konflik sosial dalam hubungan antar umat beragama." Jurnal Dakwah Tabligh 15.2 (2014): 189-208.

[56]Yudhy Sanjaya, Josanti, Aldrin Purnomo, "Teologi Politik: Politik Praktis Orang Percaya Menurut Roma 13:1-4," (Real Didache, Jurnal Teologo dan Pendidikan Agama Kristen, Vol. 5 No. 1 Maret 2020), hal. 1-8

[57] M. Sidi Ritau'din, Teologi Poitik Berbau Sar, "Antara Ambisi dan Konspirasi," (Jurnal *Kalam*, Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama UIN Raden Intan Lampung, Volume 11 No. 1 2017), https://doi.org/10.24042/klm.v11i1.1087, diakses 20 Januari 2021, pukul 22.09 Wib.

wahyu, disusul dengan hadirnya kelompok Syiah, Jabariyah, Murji'ah, Mu'tazilah, Asy'ariyah, Maturidiyah Samarkand, Maturidiyah Bukhara dan Qadariyah. Aliran-aliran ini pernah mendapat tempat di suatu masa dan di suatu kawasan.[58]

Hingga dari masa ke masa, corak-corak ini hampir terus ada di belahan bumi dimana kawasan Muslim bermukim. Corak-corak ini bergandengan kadang juga bergesekan dengan imam mazhab yang dianut dalam fiqih seperti Imam Hambali, Imam Maliki, Imam Syafi'i, dan Imam Hanafi. Keempat model mazhab ini ada yang bisa *compitable* dengan aliran teologis ada yang tidak. Azyumardi Azra menyebutkan, khususnya di bumi nusantara, yang berkembang itu adalah corak Asya'ariyah yang diakui sebagai aliran yang satu kelompok dalam Ahlusunnah wal Jamaah (Aswaja), yaitu mengakui hadits dan sunnah sebagai bagian dari sumber hukum, berseberangan yang tidak mengakui hadits dan sunnah sebagai bagian atau sebagiannya menjadi sumber hukum. Misalnya, Mu'tazilah tidak mengakui hadits dan sunnah sebagai sumber hukum kecuali yang shahih saja. Aliran pemikiran teologi termasuk golongan Aswaja adalah Murji'ah, Asy'ariyah, Maturidiyah Bukhara. Mengakui secara penuh hadits dan sunnah sebagai sumber hukum Islam setelah Al-Qur'an.

Azra menyebutkan istilah Islam Nusantara, yang sempat heboh dan viral karena ketidakmengertian awam dan terpengaruh dengan riuh ruang publik karena kepentingan politik identitas, dimaksudkan adalah Islam yang bercorak teologi Asy'ariyah, bermazhab Imam Syafi'i dan beraliran sufisme tasawuf akhlaqi. Kehadiran bukti-bukti faktual dalam sejarah panjang kehadiran Islam di Nusantara telah mengokohkan bahwa Islam Nusantara memiliki corak yang berbeda dengan kawasan Islam lainnya. Azra menuturkan ada sembilan kawasan Islam yang memiliki persoalan sosial politik berbeda-beda, sejarah yang berbeda, serta potensi masa depan dan konflik yang berbeda-beda pula. Pada konteks Islam Nusantara, yang dipahami dari buku-buku dan komentar Azra dalam berbagai kesempatan, corak yang *colour flowerly* berkembang merupakan khazanah yang unik dan keajaiban (*miracle*) sebagai sumbangan model Islam di masa depan yang patut dicontoh oleh daerah lain. Islam Nusantara, menurut Azra adalah Islam yang menganut teologi washatiyah (moderatisme), tidak menyukai konflik interest begitu kental untuk memerjuangkan dan memaksakan versi kebenaran sepihak kepada yang lain.[59] Hal yang berbeda dan kontras dengan corak teologis yang datang beberapa dekade terakhir, menjadi persoalan global, tumbuhnya corak teologis yang intoleran, cenderung menyerang, suka konflik dan melahirkan perang. Salah satunya teologi yang memperjuangkan khilafah seperti penulis teliti ini.[60]

Islam liberal, di sisi kiri dan Islam radikal di sisi kanan, memang sempat hadir di Indonesia. Saling mengisi dan memaksa kehendak di ruang publik sehingga tak

---

[58]Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan*, (Jakarta: I Press, 2006)

[59]Azyumardi Azra, *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, (Yayasan Obor Indonesia, Jakarta: 1989). Lihat juga di https://www.republika.co.id/berita/nq3f9n/islam-nusantara-1 diakses Rabu, 16 November 2022, pukul 07.45 Wib.

[60]Ahmad Agis Mubarok, and Diaz Gandara Rustam. "Islam Nusantara: Moderasi Islam di Indonesia." *Journal of Islamic Studies and Humanities* 3.2 (2019): 153-168.

jarang melahirkan gesekan yang menimbulkan pertikaian. Persoalan ini didukung oleh keadaan sosial ekonomi, budaya dan politik.[61] Di berbagai tempat, Islam yang dianut dengan corak seperti ini telah membuat konflik berkepanjangan hingga menimbulkan perang antar ummat Islam. Konflik Sunni-Syiah di Timur Tengah, masuknya kepentingan pihak ketiga dalam merebut sumber daya alam telah melahirkan begitu banyak peperangan, termasuk apa yang dikenal dengan Arab Spring.

Corak teologis memang sangat memungkinkan menjadi titik tolak terwujudnya tujuan agama atau tidak. Agama merupakan sistem yang mengajarkan kepercayaan dan tata cara beribadah kepada Tuhan Yang Maha Kuasa, juga mengatur tata kaidah yang terkait dengan budaya, dan pandangan dunia yang menghubungkan manusia dengan tatanan kehidupan. Banyak agama memiliki mitologi, simbol, dan sejarah suci yang dimaksudkan untuk menjelaskan makna hidup yang menjelaskan asal-usul kehidupan atau alam semesta. Dari keyakinan mereka tentang kosmos dan sifat manusia, orang memperoleh moralitas, etika, hukum agama atau gaya hidup yang disukai. Menurut beberapa perkiraan, ada sekitar 4.200 agama di dunia.

Asghar Ali Engineer menyatakan, ciri utama teologi adalah berusaha secara serius memperjuangkan problem bipolaritas spiritual-material kehidupan manusia dengan menyusun kembali menjadi tatanan yang tidak eksploitatif. Teologi Pembebasan menurut Asghar adalah teologi yang tidak sepi dari orientasi sosial dan teologi yang tidak tidur disaat umat membutuhkanya. Untuk konteks Islam Indonesia sendiri tentunya teologi pembebasan akan menjadi wacana altenatif sekaligus menjadi pisau analisis di tengah-tengah maraknya globalisasi dan modernisasi.[62]

Abed Al-Jabiri mengupas persoalan nalar politik Islam-Arab yang menjadi pendorong lahirnya tindakan politik, perwujudan teoritis dan praktiknya dalam konteks sosial. Ia juga mengubah berbagai konsep yang pada masa terdahulu dipergunakan oleh Ibn Khaldun, antara lain yaitu: a) Konsep yang awalnya mengenai peranan dakwah ia ganti menjadi kategori Aqidah; b) Solidaritas kekuasaan ia ganti menjadi kategori Kabilah; c) Sistem ekonomi ia ganti dengan menggunakan nomenklatur fiqh Islam atau Kategori harta rampasan perang (ghanimah).[63]

Teologi juga berangkat dari penalaran, yang bagi Abid Jabiri merupakan modal untuk mengubah peta jalan sejarah peradaban Islam. Kritik Jabiri terhadap nalar Arab-Islam merupakan kritik kerangka teologis agar kemajuan bisa digapai

---

[61]Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergualtan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia*. Teraju, 2002. Lihat juga Mun'im A, Sirry. *Membendung militansi agama: iman dan politik dalam masyarakat modern*. Penerbit Erlangga, 2003.

[62]M. Mukhtasar, "TEOLOGI PEMBEBASAN MENURUT ASGHAR. ALI ENGINEER; Makna dan Relevansinya dalam Konteks Pluralitas Agama di Asia," Jurnal Filsafat Seri ke-31, Agustus 2000

[63]Adetya Pramandira, *Membedah Pemikiran Muhamad Abed Al Jabiri*, https://www.nu.or.id/opini/membedah-pemikiran-muhamad-abed-al-jabiri-knBsQ, diakses Rabu, 16 November 2022, pukul 07.37 Wib.

umat Islam. Ada tiga pembagian Nalar Arab-Islam. Yaitu: a) *Nalar Burhani*, berasal dari kata Burhan yang artinya bukti yang rinci dan jelas. Secara terminologi ialah cara pikir yang didalamnya menggunakan metode deduksi, khususnya dalam menggunakan sesuatu; b) *Nalar Bayani*, berasal dari kata Bayan yang artinya pisah atau terpisah dan jelas atau menampakkan. Sedangkan secara terminologi yaitu sesuatu akan nampak jelas apabila memiliki keistimewaan dalam kata lain yaitu perbedaan dari yang lain atau mempunyai keunggulan tersendiri. Terdapat aturan-aturan dalam tatanan *Nalar Bayani* ini seperti: aturan dalam penafsiran wacana dan syarat memproduksi wacana; c) *Nalar Irfani*, berasal dari kata Irfan yang berarti ilmu semakna dengan al-ma'rifah. Menurut kalangan sufi muslim, Nalar Irfani ialah Nalar untuk menunjukkan jenis pengetahuan yang paling luhur yang hadir didalam kalbu melalui kasyaf atau ilham. Sedangkan menurul Al-Jabiri nalar irfani dibedakan menjadi dua, yaitu: Nalar irfani sebagai sikap dan Nalar irfani sebagai teori.[64]

Al-Jabiri mengemukakan hal ini dilandasi keadaan dimana ummat Islam terlalu lama dalam nalar klasik yang membelenggu dan tidak terbangunnya kemajuan berpikir. Ini merupakan masalah teologis. Kemajuan sebuah bangsa sangat ditentukan dengan pola pikir yang didasari pola teologis yang dipakainya dalam memandang kehidupan.

Teologi politik dapat didefinisikan, baik sebagai teologi atau pemahaman teologis tentang pemikiran dan praktek politik, maupun sebagai sikap dan aksi politik gereja yang visinya untuk perdamaian, keadilan dan kesejahteraan bagi semua orang. Pada hal ini, teologi politik tidak dapat dikatakan sebagai politik identitas gereja yang lebih berorientasi pada kepentingan umat Kristen saja. Teologi politik pada prakteknya adalah partisipasi untuk mengusahakan politik yang demokratis dalam rangka menuju keadilan sosial. Sementara keadilan sosial mestinya dimengerti secara luas. Meliputi semua dimensi dari tujuan negara, yaitu keadilan di bidang ekonomi; keadilan di hadapan hukum dan hak-hak asasi bagi setiap orang dalam keragaman identitasnya; keadilan bagi setiap warga negara dengan keragaman gendernya, dan lain sebagainya. Keadilan adalah basis dari pencapain perdamaian dan kesejahteraan.[65]

Teologi dan politik adalah dua variabel yang berbeda yang memiliki wilayah masing-masing dan saling memberi inspirasi secara timbal balik. Pandangan teologi memberikan inspirasi berbagai konsep politik yang dikembangkan, sebaliknya peristiwa-peristiwa politik menjadi inspirasi bagi munculnya pandangan teologis. Persenyawaan kedua variabel tersebut kemudian melahirkan variabel baru yang

---

[64]Abdul Mukti, *Pemikiran Muhammad Abid al Jabiri tentang Turath*, (Disertasi: SPS UIN Jakarta, 2018)

[65]Djoys Anneke Rantung, *Teologi Politik untuk Keadilan, Respon Teologis Gereja di Tengah Menguatnya Politik Identitas*, https://jurnalvow.sttwmi.ac.id/index.php/jvow/article/view/21/21, diakses 14 Januari 2021, pukul

membentuk satu kesatuan yang tak terpisahkan dan membentuk pengertian baru yang disebut dengan teologi politik.[66]

Terbentuknya konsep teologi politik dapat dijelaskan dengan pendekatan sejarah, bahwa awal terbentuknya pandangan teologi adalah berawal dari berbagai persoalan politik yang kemudian mendorong munculnya formulasi teologi dalam Islam. Ranah inilah yang kemudian membentuk konsep teologi politik yaitu teologi yang dirumuskan dari dan untuk membangun landasan politik. Sebaliknya, perumus teologi juga berkepentingan untuk melindungi pandangan teologinya dengan kekuasaan politik yang ada. Semangat itulah yang mendorong untuk memformulasikan pandangan dan sikap politiknya dengan dasar keyakinan teologis sesuai konteks dan realitas yang sedang dihadapi.

2. Teologi dan Gerakan Politik Perspektif Hasan Hanafi

Selain Abid Al Jabiri, cendekiawan Muslim yang cemerlang mengemukakan soal teologi sebagai akar dan pokok dari gerakan pembaruan. Cendekiawan muslim ini dalam berbagai buku pemikiran yang ditulisnya menyatakan, pemikiran tentang pentingnya rekonstruksi teologi dari teosentri ke antroposentris yang diejawantahkan dalam gerakan politik Islam. Perubahan corak teologis akan membuat cara pandang dan laku hidup yang diharapkan dapat mengubah jalan hidup peradaban.

Selain rekontruksi teosentris ke antroposentris, pemikiran Hasan Hanafi berkait berkelindan dalam persoalan status sosial masyarakat antara kaya dan miskin. Diksi "Kiri Islam" yang dimaksud Hasan Hanafi adalah pihak yang miskin. Gagasan pokok pembaharuan dari Hasan Hanafi adalah revitalisasi khazanah klasik Islam, menjawab persoalan dan tantangan peradaban yang datang dari Barat. Berupaya mencari unsur-unsur revolusioner yang terdapat dalam agama dan menciptakan tatanan serta integritas nasional dalam pandangn Islam.[67] Pernyataan terakhir ini berkaitan erat dengan objek kajian pembahasan yang akan dilihat pada Nahdlatul Ulama di Indonesia.

Teologi Islam masa lalu menurut Hasan Hanafi, sepertinya tidak begitu ilmiah dan membumi secara nyata. Beliau kemudian merumuskan sebuah konsep teologi baru yang dikenal dengan sebutan Teologi Antroposentris.[68]

Hasan Hanafi juga mengalihkan perhatian umat Islam yang pada awalnya metafisik, kemudian menjadikannya berorientasi pada realitas empirik. Ia mendeskripsikan diantara sifat-sifat Tuhan seperti *wujud, qidam, baqa', mukhalafat lil hawadits, qiyamuhu binafsifi* dan *wahdaniyah*. Pemikiran Hasan Hanafi seiring dengan pendapat Abid Al-Jabiri. Benang merah yang diambil untuk pembahasan selanjutnya dari tiga tokoh ini adalah tentang keresahan dari sikap pasif teologi tradisional yang terus menjadi kekalahan di negara Islam, membutuhkan

---

[66]Nasihun Amin, *Paradigma Teologi Politik Sunni: Melacak Abu Al-Hasan Al-Asy'ari (W.324/935) Sebagai Perintis Pemikiran Politik Islam,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), h. 17.

[67]Hassan Hanafi., *al-Yasar al-Islami*, dalam al-Din wa al-Tsaurah (Kairo: Maktabah Madlubi, 1981) h. 3

[68]Izzatur Rusuli dan Zakiul Fuady M. Daud, "Ilmu Pengetahuan dari John Locke ke Al-Attas," (Jurnal Pencerahan, Vol. 9, No. 1 Maret 2015)

reaktualisasi teologi. Baik Al-Jabiri, Asghar, memiliki kesamaan pemikiran agar ada perubahan yang besar dalam peradaban ummat Islam di masa depan.

Secara khusus, pemikiran Hasan Hanafi tentang revolusi teologi akan menjadi landasan teoritis penelitian ini adalah;

a) Teologi merupakan akar dan pokok dari gerakan pembaruan
b) Teologi Klasik harus mengalami rekonstruksi
c) Teologi dari teosentri ke antroposentris
d) Teologi diejawantahkan dalam gerakan politik Islam
e) Teologi akan mengubah jalan hidup peradaban
f) Perlu dilakukan secara berkala revitalisasi teologis
g) Perlu dilakukan secara berkala rekkonstruksi teologis[69]

C. Konstruksi Teologi dalam Realitas Politik

Teologi terkonstruksi dari realitas politik kekuasaan. Harun Nasution menyatakan, munculnya aliran pemikiran dalam Islam berangkat dari protes dan perbedaan kepentingan. Argumen-argumen yang dibangun dalam kemunculannya tiada lain karena kepentingan-kepentingan yang telah membuat para tokoh-tokoh aliran pemikiran mengemukakan pendapat-pendapat dengan dalil aqli dan naqli. Peristiwa tahkim adalah cetusan realitas politik yang melahirkan aliran-aliran klasik dalam Islam.

1. Transformasi Teologi dan Praktik Politik Islam

Islam adalah merupakan agama yang paling kaya dalam pemikiran politik. Pemikiran politik Islam dirangkai secara lengkap mulai masalah etika politik, filsafat politik, hukum hingga tata negara. Keragaman khazanah pemikiran politik Islam bisa dikatakan bermuara pada pemikiran tentang hubungan agama dan negara. Hubungan keduanya memiliki perjalanan sejarah yang cukup panjang. Berawal dari sebuah komunitas yang didirikan oleh Nabi Muhammad Saw. di Madinah, yang diyakini tidak hanya komunitas agama saja, tetapi juga komunitas politik. Nabi Muhammad telah berhasil menyatukan semua suku yang berseteru dalam satu wadah, yaitu komunitas Islam. Lebih daripada itu, Nabi Muhammad telah berhasil membentuk Negara Madinah. Komunitas inilah yang disebut oleh pemikiran Islam sebagai bentuk dari negara ideal. Namun pasca Khulafaurrasyidin perkembangan politik Islam mengalami pasang-surut.[70]

Pada masa abad pertengahan para pemikir muslim seperti Al-Farabi[71], Al-Mawardi[72], dan Al-Ghazali[73] menawarkan alternatif sistem politik Islam yang

---

[69]Anwar Sanusi, “Biografi Karya dan Pemikiran Hasan Hanafi,” Jurnal Fakultas Adadin, Inspirasi, Vol. 11 No. 4 Desember 2013

[70] Mansur, "Pasang Surut Perpolitikan Islam Dalam Kancah Sejarah", *Sophist: Jurnal Sosial Politik, Kajian Islam dan Tafsir*, Vol. 1, No. 1, 2018, h. 76-91.

[71]Puji Kurniawan, "Masyarakat Dan Negara Menurut Al-Farabi." Jurnal el-Qanuniy: Jurnal Ilmu-Ilmu Kesyariahan dan Pranata Sosial 4.1 (2018): 101-115.

[72]Rashda Diana, "Al-Mawardi dan Konsep Kenegaraan dalam Islam." SAQAFAH 13.1 (2017): 157-176.

seimbang. Masa ini diwarnai kondisi politik yang mapan, lalu mengalami kelemahan akibat serangan bangsa Mongol. Kemudian muncul kerajaan besar di dunia Islam, seperti Turki Utsmani, Mughal di India, dan Safawi di Iran. Para pemikir di masa itu masih berkutat seputar otoritas suku Quraisy sebagai pemegang khalifah universal. Kemudian pada masa modern, terjadi perubahan terhadap pemikiran politik Islam, ketika gagasan-gagasan Barat mulai masuk ke dunia Islam seiring dengan penjajahan yang dilakukan Barat.

Pemikiran politik Islam abad klasik dimulai sejak Nabi Muhammad membangun sebuah komunitas Islam di Madinah pada tahun 622 M. Setelah Rasulullah wafat, kendali pemerintahan dipegang oleh Khulafaurrasyidin. Masa ini berlanjut sampai munculnya dinasti Bani Umayah dan dilanjutkan oleh Bani Abbasiyah sampai kehancurannya akibat serangan tentara Mongol sekitar tahun 1250 M.[74] Adapun karakteristik yang paling menonjol dalam pemikiran politik Islam pada abad klasik dan pertengahan adalah sistem khalifah, dengan kepala negara atau khalifah memegang peranan penting dan memiliki kekuasaan yang luas. Rakyat dituntut untuk mematuhi kepala negara, karena ketaatan kepada Khalifah merupakan sesuatu yang diwajibkan dalam Islam. Hal ini bertujuan untuk menjaga stabilitas keadaan negara itu sendiri sehingga negara senantiasa dalam keadaan aman dan penegakan hukum berjalan dengan baik. Namun, seiring berjalannya waktu sistem politik Islam mengalami perkembangan.[75] Pasca wafatnya Rasulullah, kepala negara adalah sebagai Khadimul Ummah (pelayan umat) yang lebih mengutamakan kepentingan umat, tidak diangkat berdasarkan garis keturunan.

Konsep tersebut muncul ketika Abu Ja'far al-Manshur salah seorang pendiri Dinasti Bani Abbasiyah berhasil menggulingkan kekhalifahan Bani Umayyah. Konsekuensi dari perubahan konsep tersebut adalah kekuasaan dipandang suci dan mutlak yang harus ditaati oleh seluruh rakyat karena kekuasaan merupakan mandat dari Tuhan dan bukan merupakan hasil pilihan rakyat.[76]

Perubahan konsep Khilafah juga tidak terlepas dari pengaruh interaksi dunia Islam dengan praktik politik asing yang berkembang saat itu. Seperti diketahui, bahwa pada masa itu kekuasaan Islam sudah meluas keluar dari Jazirah Arab melalui penaklukan-penaklukan wilayah. Dari sinilah umat Islam mulai melakukan interaksi secara sosial, politik, dan budaya dengan masyarakat-masyarakat asing.

Konsep politik di luar Islam pada masa itu adalah bahwa kekuasaan kaisar merupakan titisan Tuhan. Konsep "titisan Tuhan" tersebut kemudian diadopsi oleh Abu Ja'far al-Mansur dan dijustifikasi oleh para pemikir Islam abad klasik dan pertengahan. Konsep kepatuhan mutlak kepada kepala negara yang dianggap

---

[73]Rofika Febriani, and Siti Nur Azizah. "Tingkat Integritas Peranan Negara dan Keuangan Publik Indonesia dalam Pemikiran Imam Al-Ghazali." AL-KHARAJ 1.2 (2021): 111-131.

[74]Syaharuddin, Disintegrasi Politik pada Masa Dinasti Bani Abbas. Diss. Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2014.

[75] Romadiah, "Demokrasi Islam dan Perkembangan Ideologi Politik Dunia, " Al Qisthas: Jurnal Hukum dan Politik Ketatanegaraan 12.1 (2021): 1-14.

[76] Bahrul Ulum, "Signifikasi leadership: Perspektif Sunni dan Syi'ah." MAQASHID Jurnal Hukum Islam 1.1 (2017): 01-18.

sebagai bayang-bayang Tuhan, mengakibatkan lemahnya kontrol masyarakat terhadap pemerintah serta berdampak pada kekacauan sistem penyelenggaraan pemerintah. Bahkan di kalangan pemikir politik Suni tidak membenarkan adanya gerakan oposisi terhadap pemerintah yang tengah berkuasa, apalagi pemberontakan meskipun pemerintahan bersikap korup dan diskriminatif terhadap rakyat. Alasan mereka melarang campur tangan rakyat terhadap pemerintah adalah bahwa menghindari kekacauan yang lebih besar harus diutamakan.

Pemikiran politik Abu Ja'far juga ditandai oleh legitimasi suku Quraisy sebagai pihak yang berhak untuk memegang kekuasaan. Hal tersebut didasarkan pada hadis Nabi yang menyatakan bahwa pemimpin politik umat Islam harus berasal dari kalangan suku Quraisy. Akan tetapi, pada abad pertengahan konsep semacam ini diinterpretasi ulang oleh para pemikir Islam, seperti: Al-Farabi, Al-Mawardi, AlGhazali, Ibnu Taimiyyah, dan Ibnu Khaldun. Dalam pandangan Al-Farabi, kepala negara harus berasal dari golongan kelas atas.

Pemikirannya tersebut tidak terlepas dari pengaruh filsafat Yunani kuno, terutama pemikiran Plato. Sebaliknya, menurut Al-Mawardi, kepala negara harus seorang yang mempunyai kredibilitas dalam bernegara dan agama. Hujatul Islam Al-Ghazali mendefinisikan kepala negara sebagai bayang-bayang Tuhan di bumi dan jabatan kepala negara adalah sesuatu yang sangat suci. Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa kepala negara merupakan sesuatu yang urgen. Adapun menurut Ibnu Khaldun adanya kepala negara merupakan bentuk keefektifan dalam pelaksanaan syariat Islam.

Perbedaan pemikiran tersebut tidak terlepas dari realitas historis dan setting sosial politik umat Islam serta kecenderungan dan peran para pemikir pada masanya. Pemikir politik menganggap politik sebagai amanah dari Sang Pencipta untuk menjadikan kehidupan umat manusia dan alam sekitarnya damai dan makmur. citacitanya adalah kejayaan hidup di bawah naungan Rahmat dan Ampunan Sang Pencipta yang penyelenggaraannya diwarnai oleh istiqamah dalam memegang amanah dalam bingkai akhlak al karimah.[77] Transformasi teologi dan praktik politik Islam adalah fenomena yang terus berubah seiring dengan perubahan zaman, lingkungan sosial, dan tantangan yang dihadapi oleh umat Muslim di berbagai belahan dunia. Perubahan ini mencakup sejumlah aspek: *Reinterpretasi dan Rekontekstualisasi Teologi; Pembaruan Pemikiran (Ijtihad); Penggunaan Teknologi; Peran Perempuan dalam Politik Islam; Gerakan Islam Moderat; Penolakan terhadap Kekerasan; Isu Global dan Lingkungan; Konsolidasi dan Fragmentasi.*

Beberapa cendekiawan Muslim telah berusaha untuk mereinterpretasi teks-teks suci Islam (Al-Qur'an dan Hadis) dengan menggali makna yang lebih mendalam dan menghubungkannya dengan konteks masa kini. Tujuan dari reinterpretasi ini adalah untuk menemukan relevansi nilai-nilai Islam yang abadi dengan tantangan zaman modern. Sedangkan dalam Pembaruan pemikiran Islam (ijtihad) menjadi penting dalam menghadapi perubahan sosial dan kebutuhan zaman.

---

[77]Burhanuddin Yusuf, "Falsafah Teologi Politik Islam" (Jurnal Sulesana Volume 13 Nomor 2 Tahun 2018), hal. -220-237

Beberapa cendekiawan Muslim memperjuangkan ijtihad untuk mengatasi masalah-masalah kontemporer, termasuk politik.

Transformasi teknologi mempengaruhi cara Islam dipersepsikan dan dipraktikkan oleh banyak orang. Pemanfaatan media sosial memungkinkan penyebaran ajaran Islam yang beragam dan memberikan ruang bagi diskusi mengenai politik Islam. Terjadi pergeseran dalam pandangan tentang peran perempuan dalam politik Islam. Banyak perempuan Muslim berjuang untuk mendapatkan peran aktif dalam politik, baik sebagai pemimpin politik maupun dalam kelompok-kelompok yang mempengaruhi kebijakan.

Ada gerakan Islam moderat yang menekankan pada dialog, toleransi, dan inklusivitas dalam berpolitik. Mereka menolak ekstremisme dan mendukung partisipasi politik yang damai dan konstruktif. Beberapa kelompok Islam telah menolak kekerasan sebagai sarana untuk mencapai tujuan politik dan mengedepankan pendekatan damai dalam berpolitik. Banyak organisasi Islam berperan dalam politik untuk mewakili kepentingan umat Muslim. Transformasi ini bisa berarti bahwa organisasi-organisasi tersebut berusaha lebih terbuka dan lebih inklusif atau mengadopsi pandangan politik yang lebih moderat. Sebagaimana program Kemenag R.I., tentang moderasi beragama. NU berada di posisi ini.

Perubahan iklim dan isu-isu global lainnya juga telah mempengaruhi cara pandang dan praktik politik Islam. Beberapa kelompok dan pemimpin Islam berperan dalam isu-isu lingkungan dan keadilan global. Termasuk menjadi konsen yang penting dan dilakukan seperti Muhammadiyah.

Di berbagai negara, ada pergerakan menuju konsolidasi kekuatan politik Islam, sementara di tempat lain ada fragmentasi dalam gerakan politik Islam karena perbedaan pandangan dan tujuan. Penting untuk diingat bahwa transformasi teologi dan praktik politik Islam tidak bersifat homogen di seluruh dunia. Setiap negara atau wilayah dapat memiliki perubahan dan dinamika politik yang berbeda sesuai dengan konteks dan sejarah masing-masing.

2. Realitas Sosial Politik Islam Perspektif Martin van Bruinessen

Realitas sosial politik Islam pascareformasi di Indonesia mengalami pergeseran signifikan. Kebebasan berekspresi, berpendapat dan berserikat dikontrol oleh Rezim Orde Baru selama 32 tahun di bawah kepemimpinan Soeharto. Soeharto mengendalikan kekuasaan dengan alasan keamanan dan stabilitas nasional yang berlindung di balik undang-undang Subversif.

Martin van Bruinessen termasuk akademisi yang konsen terhadap persoalan Islam kontemporer di Indonesia. Hasil penelitian dan pengamatan Bruinessen hampir senada dengan Sidney Jones, Carool Kersten, Greg Fealy, Azyumardi Azra dan Andi Faisal Bakti, walau beberapa bagian terdapat perbedaan cara pandang dengan berbagai alasan.[78]

---

[78]Andi Faisal Bakti, "*Collective Memories of the Qahhar Movement*," dalam Mary S. Zurbuchen, (Ed). Beginning to Remember, (Singapore: National University of Singapore, 2005), h. 123-149.

Menurut Bruinessen, pasca-Soeharto, radikalisme tumbuh berkembang pesat di Indonesia setelah reformasi tiba. Ormas-ormas keagamaan lahir dan tumbuh mengedepankan diri di ruang publik dengan berbagai corak teologi. Mendapat tempat dalam wacana publik tersebut, melahirkan tokoh-tokoh radikal dan memiliki jamaah. Berlindung di balik euforia reformasi dan demokratisasi, organisasi transnasional lahir dan besar di Indonesia seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Jamaah Islamiyah (JI), Jemaah Tauhid. Pada corak yang sama, lahir di masa reformasi adalah Fron Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad (LJ), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI).[79]

Dua ormas paling besar di Indonesia saat ini adalah Nahdhatul Ulama (NU)[80] dan Muhammadiyah.[81] Keduanya menolak tegas kehadiran organisasi aliran radikal dan memerjuangkan Islam Indonesia yang moderat (washatiyah). Namun keduanya tidaklah selalu sejalan dalam perjuangan. NU menggunakan *terma* Islam Nusantara,[82] sedangkan Muhammadiyah menggunakan *terma* Islam Berkemajuan.[83] Otokritik terhadap keduanya datang dari Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan Buya Ahmad Syafii Maarif, yang menyatakan bahwa aspirasi umat Islam kekinian hampir tidak terpenuhi oleh NU dan Muhammadiyah. Padahal keduanya bertahun-tahun telah melaksanakan program kerja yang membumi di kalangan masing-masing. Keduanya memiliki amal usaha di bidang ekonomi dan kesehatan, pendidikan dan kesejahteraan. Kesibukan atas rutinitas tersebut membuat program pembinaan ideologi umat terbengkalai. Salah satu buktinya, banyak masjid dan langgar di daerah Jawa dikuasai secara diam-diam oleh kaum salafi.[84]

Muhammadiyah dan NU belakangan sadar bahwa telah terjadi dinamika di tengah masyarakat, ada ruang kosong yang tertinggal dan lupa diisi oleh NU dan Muhammadiyah. Lahirnya reformasi kemudian lahir beragam ormas baru seperti Front Pembela Islam (FPI), Jamaah Islamiyah (JI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Forum Komunikasi Ahlus Sunnah wal Jamaah, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dan Laskar Jihad (LJ).

Kemunculan ormas-ormas yang dipandang radikal itu telah menampilkan wajah baru Islam yang berbeda dengan corak Islam di Indonesia selama ini, dan tokoh-tokohnya seperti menjadi idola baru. Dengan semangat atau ghirah Islam yang tinggi mereka melakukan gerakan dan respon terhadap persoalan keagamaan

---

[79]Abdullah Khusairi, *Diskursus Islam Kontemporer di Media Cetak: Kajian terhadap Radikalisme dalam Artikel Populer Harian Kompas dan Republika 2013-2017*, (Disertasi, SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019), hal. 243.

[80]KH. Ma'ruf Amin, "*Khittah Islam Nusantara*," Harian *Kompas*, 29 Agustus 2015, h. 6.

[81]Ahmad Nadji Burhani, "*Milad Ke-105 Muhammadiyah dan Beban Islam Berkemajuan*, "Harian *Kompas,* 20 November 2017, h. 6.

[82]Ma'ruf Amin, "*Khittah Islam Nusantara*," Harian *Kompas*, 29 Agustus 2015, h. 6.

[83]Ahmad Nadji Burhani, "*Milad Ke-105 Muhammadiyah…*

[84]Otokritik ini terdapat dalam Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia,* (Jakarta: The Wahid Institut dan Maarif Institut, 2009).

dan cenderung berkomentar keras dan beraksi sepihak melanggar toleransi dan harmoni yang selama ini dijaga oleh NU dan Muhammadiyah.

> …. Dengan kian meningkatnya wacana dan gerakan literal, keras dan radikal di Indonesia belakangan ini, bisa tercipta semacam kontestasi internal di dalam tubuh pergerakan yang sedikit banyak mempengaruhi paradigma dan kiprah Muhammadiyah secara keseluruhan. Tidak jarang Muhammadiyah terlihat 'kagok' (*awkward*) dalam menyikapi pemahaman dan gerakan Islam radikal.[85]

Menurut Musni Umar, munculnya idola baru seperti Rizieq Shihab (RS) dan Bachtiar Nasir (BN) disebabkan oleh: *Pertama*, mereka berani menyampaikan kebenaran walaupun di hadapan penguasa, dan sikap itu kemudian mendapat apresiasi dari umat. *Kedua*, konsisten di tengah hampir tidak ada yang konsisten dan berani. *Ketiga*, lantang dan berani menyuarakan ketidakadilan. Dalam setiap ceramah penggunaan ayat-ayat al-Quran dan Hadis Nabi Muhammad SAW selalu dikaitkan dengan persoalan ketidakadilan sosial, hukum, ekonomi, politik dan sebagainya. *Keempat*, berani menyuarakan aspirasi umat Islam, sementara kelompok yang dipandang moderat tidak berani mengemukakan aspirasi umat Islam yang menurut mereka termarjinalisasi di segala bidang. HRS dan UBN tidak takut menyampaikan aspirasi umat Islam walaupun harus berhadapan dengan penguasa. *Kelima,* sosial seperti *facebook*, *twitter*, *google*, *instagram*, *Youtube* dan sebagainya telah dimanfaatkan dengan baik oleh RS dan BN untuk menyampaikan Dakwah mereka sehingga bisa diikuti oleh publik khususnya kaum muda.[86]

Selanjutnya Musni Umar menyatakan bahwa maraknya fenomena remaja di media sosial yang mengisi ruang publik dengan simbol-simbol agama dan dengan narasi yang beragam. Ada yang menjalankan agama dengan santai, fun, dan penuh canda, tetapi sebagia lainnya menarasiskannya dengan nada keras, berisi kosa kata ancaman seperti "sesat", "masuk neraka", "bid'ah" dan sebagainya. Model pendekatan ideologis, tekstual, Islam yang difahami secara kaku, telah merubah bahkan meracuni ekpresi beragama di nusantara yang dikenal dulunya sangat toleran dan enggan berkonflik. Di Indonesia Islam tumbuh pada awalnya dengan rileks dan damai. Selanjutnya terjadi semacam akulturasi antar dan berbagai budaya setempat sehingga simbol local dan beragam tradisi mengalami proses Islamisasi. Sebagai contoh dapat disebutkan seperti bedug, wayang, dan segala aktifitas kesenian di daerah, selanjutnya muncul ekspresi budaya Islam berwarna Nusantara yang kental. Demikian pula dalam hal berpakaian, sangat kurang bahkan nyaris tidak ditemukan tutup kepala atau jilbab seperti yang terlihat saat sekarang ini. Cara berpakaian para kiai pun tidak menggunakan pakaian ala Arab. [87]

Munculnya organisasi massa garis keras merupakan fenomena sosisologis-politik sekaligus religio-politis. Meskipun pada kenyataannya mereka anti terhadap

---

[85]Azyumardi Azra, "Dinamika Muhammadiyah Kontemporer (2)," Harian *Republika,* 21 Januari 2017, h. 4.

[86]Musni Umar, "*Lima Penyebab Publik Lebih Menyukai Tokoh Radikal*," Harian *Republika*, 2 Desember 2017, h. 4.

[87]Komaruddin Hidayat, *"Agama di Ruang Publik,"* Kolom Majalah *TEMPO* 20 Juni 2018.

demokrasi dan juga anti terhadap Pancasila, tetapi mereka memanfaatkan demokratisasi dan kebebasan yang terbuka luas di era pasca orde baru (era reformasi) di Indonesia. Tindakan dan aksi kekerasan dilakukan oleh segelintir orang muslimsehingga menimbulkan ketakutan masyarakat secara luas bahkan menimbulkan korban secara kolektif. Tindakan atau aksi-aksi demikian tidak lahir dari organisasi arus utama yang sudah mengakar kuat di Nusantara, tetapi organisasi yang baru muncul dan memainkan peranaktif di ruang publik, termasuk di media massa.

> ... Tindakan ini disebut terorisme. Pelaku terorisme mengklaim tindakannya sebagai *jihad fi sabilillah*; justifikasi keagamaan atas tindakan kekerasan jelas keliru. Seluruh ulama sepakat, jihad sah hanya sebagai "bela diri" (*difa`i*), bukan agresi (*ibtida'i*) yang melewati batas. Jihad sah hanya bila dimaklumkan pemimpin dan ulama otoritatif, bukan oleh segelintir orang. Bahkan jika jihad terpaksa dimaklumkan, itu pun tidak boleh karena kemarahan dan kebencian yang membuat para pelakunya mengabaikan keadilan" (QS Al-Ma'idah 5: 8).[88]

Organisasi arus utama baru menyadari dinamika gerakan-gerakan selain organisasinya yang sedang merebut wacana, mengalihkan perhatian dengan gerakan dan pemikirannya. Nahdlatul Ulama kemudian melakukan pembenahan internal dan membangun relasi intensif dengan kekuasaan atau pemerintahan.[89] Reaksi terhadap peristiwa-peristiwa teror terus ditunjukkan dan mempertegas posisi sebagai organisasi massa yang moderat. NU membangun program kontra terror dan anti-terorisme. Menurut Azyumardi Azra, bahwa menjaga Indonesia membutuh tenaga yang bergerak dinamis, tidak boleh diam. Mayoritas tetapi diam (*silent majority*)[90] harus bangkit dan bergerak. Demikian pula Megawati Soekarno putri, pada peringatan Harlah PDIP, Selasa (10/01/2017), menyatakan dalam pidatonya agar *silent majority* hendaknya bersuara lantang dan menggalang kekuatan untuk mempertahankan Pancasila, NKRI, UUD 1945, dan Bhinneka Tunggal Ika.

> …Megawati melihat, NKRI dalam kesulitan. Salah satu kesulitan itu adalah memelihara keutuhan eksistensi negara-bangsa (nation-state) Indonesia. Dengan mengisyaratkan bahaya diamnya mayoritas. Megawati percaya bahwa "mayoritas rakyat Indonesia mencintai NKRI yang ber-Bhinneka Tunggal Ika". Bagi rakyat mayoritas, mencintai saja tak cukup. Cinta rakyat mayoritas kepada NKRI, Pancasila, UUD 1945, dan Bhinneka Tunggal Ika mesti diekspresikan secara terbuka, khususnya ketika empat prinsip dasar negara-bangsa Indonesia ini mendapat tantangan serius yang bisa mengancam persatuan, kesatuan, dan keutuhan Indonesia.[91]

---

[88]Azyumardi Azra, "*Fitrah, Kebinekaan, dan Ukhuwah*," Harian *Kompas*, 16 Juli 2015, h. 4.

[89]Martin Van Bruinessen, *Tradisi NU, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru,* (Yogyakarta: LKiS-Pustaka Pelajar, 1994), h. 196.

[90]Azyumardi Azra, "*Menjaga Indonesia,*" Harian *Kompas,* 15 November 2016, h. 13; "*Mayoritas Diam,*" Harian *Kompas*, 17 Januari, h. 13.

[91]Azyumardi Azra, *"Mayoritas Diam,"* ... h. 13.

NU dan Muhammadiyah selaku organisasi massa terbesar dan berhaluan moderat, seharusnya bergerak bersama serentak dan jangan terkecoh oleh segelintir orang atas nama umat yang tampil menggunakan panggung yang tersedia dan menggunakan media yang aktif menciytrakan diri mereka dengan merasa sebagai Islam paling benar.[92] Pendidikan bagi kader-kader pelanjut ke-NU-an dan ke-Muhammadiya-an semestinya sudah harus terus dilakukan secara sistematis, terstruktur dan massif dengan modul-modul yang secara aktual merespon kemajuan zaman sekaligus dapat mengkanter gerakan-gerakan anti NKRI dan Pancasila. Sepertinya kesibukan kedua ormas ini cenderung mengabaikan persoalan teologis-idelogis ini.

> … "Secara nasional Muhammadiyah kontemporer menyaksikan peningkatan arus pemahaman dan praksis keislaman yang cenderung kian literal, defensif dan reaksioner, dengan kiprah 'tanpa kompromi', dan radikal. Pemahaman dan kiprah seperti ini mengakibatkan pergumulan di dalam Muhammadiyah sendiri, berupa peningkatan upaya meminggirkan kalangan yang dianggap 'terlalu' moderen, progresif, dan bahkan 'liberal'. Tarik menarik dan pergumulan ini tidak hanya terjadi di dalam tubuh organisasi induk Muhammadiyah, juga merambah ke dalam institusi milik Perserikatan seperti sekolah, perguruan tinggi dan sebagainya.[93]

Prof. Dr. Ahmad Syafii Maarif, mengungkap hal senada, bahwa Muhammadiyah dan NU harus terus bergerak secara cepat dan terprogram secara baik, agar tidak terjadi kebobolan ideologis para kader.

> …. Jika benteng pertahanan Muhammadiyah dan NU sampai bobol dimasuki oleh teologi kebenaran tunggal ini, maka Indonesia sebagai bangsa Muslim terbesar di muka bumi akan berubah menjadi ladang pertumpahan darah, dan di ujungnya negeri ini akan masuk museum sejarah karena eksistensinya telah dibinasakan oleh anak-anaknya sendiri yang tergiur oleh *"misguided Arabism"* (Arabisme yang kesasar jalan) dalam bentuk radikalisme dan terorisme itu. Tetapi, insya Allah, drama itu tidak akan berlaku, dengan syarat Muhammadiyah dan NU tetap istiqamah dalam khittah moderasinya masing-masing dan negara jangan sampai lengah untuk menangkal perilaku jahat ini.[94]

Maksud Ahmad Syafii Maarif tentang kebenaran tunggal adalah sama dengan apa yang dimaksudkan oleh Karen Amstrong, Abid Aljabiri, Muhammed Arkoun, Hamim Ilyas, Yusuf Qardhawi, Azymardi Azra, Usamah Sayyid Azhari, Abou al-Fadl, dan Irwan Masduqi tentang fundamentalisme dan radikalisme.

Era reformasi yang memberi ruang kebebasan bagi rakyat Indonesia pasca runtuhnya rezim Soeharto, mendapatkan momentum untuk eksisnya gerakan-gerakan tersebut di atas. Siapapun yang selama masa Orde Baru tertekan seolah

---

[92]Azyumardi Azra, "*Dinamika Muhammadiyah Kontemporer,"* Harian *Republika,* 3 November 2016, h. 9.

[93]Azyumardi Azra, *"Dinamika Muhammadiyah, …* h. 9.

[94]Ahmad Syafii Maarif, *Desa Tenggulun, Terorisme dan BNPT,* Harian *Republika,* Selasa 25 Juli 2017, h. 9.

mendapat kesempatan di era reformasi melampiaskan euforianya, termasuk demikian cepat tumbuhnya radikalisme merambat melalui berbagai kanal informasi dan transportasi yang sudah tersedia.[95] Martin van Bruinnessen menyatakan, Ormas-ormas keagamaan pasca kemerdekaan sebenarnya telah ada sebagai penyumbang dari kemerdekaan. Pergerakan kemerdekaan Republik Indonesia tiada lain karena kehadiran Ormas seperti Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Persis, menyumbangkan tokoh-tokoh kemerdekaan yang patut diperhitungkan dalam sejarah kebangsaan.

Pada masa penguasaan Jepang di Indonesia (1942-1945), secara serius kaum muslim Indonesia terlibat secara langsung dalam politik jelang kemerdekaan Indonesia. Melalui berbagai cara termasuk Pendidikan, media massa, organisasi massa, penguatan jaringan politik dan sebagainya seiring tumbuhnya kesadaran memerdekakan diri dari kolonialisme. Ghirah atau semangat yang tinggi tersebut terinspirasi dari informasi melalui media massa yang dating dari benua lainnya yang punya cita-cita yang sama yaitu melepaskan dari segala jajahan.[96] Kedatangan Penjajah Jepang ke Nusantara melemahkan Penjajah Belanda. Pendidikan politik dan militer dilakukan oleh Jepang di Indonesia untuk nanti menghadang kembalinya Belanda dan untuk mempersiapkan dukungan pertempuran pada Perang Pasifik.

Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi) organisasi yang dibentuk pada zaman Jepang, menyatukan semua organisasi muslim termasuk NU saat itu yang pada masa kemerdekaan bertransformasi menjadi partai politik Islam yang unggul.[97] Kader pemuda dari Masyumi dan didukung kelompok lainnya, termasuk yang mendesak dan menculik Soekarno dan Hatta untuk sesegera mungkin memproklamasikan kemerdekaan Indonesia pada momentum hari-hari Jepang menyerah pada Sekutu sejak tanggal 08 Agustus 1945. Sejak lama, para ulama yang tergabung di Masyumi menyerukan jihad untuk melepaskan diri dari para penjajah (Belanda dan Jepang). Anehnya gerakan radikal tidak semua satu suara mendukung kemerdekaan ini. Sebagian militant muslim di Jawa Tengah, Jawa Barat, Jawa Timur berbeda pendapat.

Kartosuwiryo,[98] bercita-cita mendirikan Daulah Islamiyah (DI), menolak hasil Perjanjian Renvile,[99] tidak setuju pula dengan lahirnya Pancasila karena tidak

---

[95]Abdullah Khusairi, *Diskursus Islam Kontemporer di Media Cetak, ….*

[96]Yudi Latif, *Genealogi Intelegensia, Pengetahuan dan Kekuasaan Intelegensia Muslim Indonsia Abad XX,* (Jakarta: Prenandamedia, 2013), juga dalam Azyumardi Azra, *Jaringan Keilmuan Indonesia-Mesir* (1), (2), (3), Harian *Republika,* Kamis, 12 Oktober 2017, 26 Oktober 2017, 02 November 2017.

[97]Yusril Ihza Mahendra, *Modernism and Fundamentalism in Islamic Politics, Conparative Study of Two Islamic Political Parties: Masyumi from Indonesia and Jama'at-i-Islami-yi from Pakistan, 1940-1960,* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 29.

[98]Soekarmadji Maridjan (SM) Kartosoewiryo, Lahir di Cepu (1905-1962). Aktifis yang mendirikan Darul Islam (DI) melawan pemerintah Indonesia dari tahun 1949 hingga tahun 1962, dengan tujuan mengamalkan Al-Qur'an dan mendirikan Negara Islam Indonesia (NII). Aktif di Syarikat Islam, menjadi pemimpin Redaksi Koran Harian Fadjar Asia. Melejit saat menjadi Sekretariat Jenderal Partai Syarikat Islam Indonesia (PSII). PSII merupakan

memuat tujuh kata sebagaimana yang ada dalam Piagam Jakarta.[100] Setelah kemerdekaan Indonesia diperoleh, gerakan Daulah Islamiyah (DI) menjadi masalah serius sebagai sebuah gerakan separatis yang mengancam negara. Efek dari gerakan tersebut mempengaruhi gerakan pemberontakan lainnya di sebagian provinsi lainnya seperti Aceh dan Sulawesi Selatan,[101] melibatkan dan mengaitkan dengan Daulah Islamiyah yang diproklamirkan pada tanggal 7 Agustus 1949 itu.[102]

Persoalan pemikiran dan gerakan Islam memang sudah sering terjadi sejak awal kemerdekaan Republik Indonesia. Kelompok dan para Ulama yang berpandangan moderat dapat menerima kenyataan politik dan eksistensi Pancasila tanpa harus mencatumkan kalimat yang disebut dalam Piagam Jakarta. Sedangkan kelompok ekstrim kanan berpandangan lain dan memilih jalan lain untuk berjuang.[103] Menurut Martin van Bruinessen, itulah awal mula munculnya faham radikalisme pada masa awal kemerdekaan Indonesia hingga saat ini masih terlihat. Meskipun demikian sebagai sebuah negara yang baru diproklamirkan yang tentunya pasti ada dinimika poltik yang terjadi, makanya belum dapat dikatakan atau disebut gerakan radikal yang mengarah kepada terorisme, melainkan hanya sebagai bentuk koreksi terhadapat arogansi pemimpin-pemimpin baru saat itu, seperti pemberontakan PRRI/Permesta.

Berpendapat sama dengan Greg Fealy, Bruinessen menyebutkan dan mengiyakan bahwa Darul Islam (DI) dan Negara Islam Indonesia (NII),[104] Jamaah

---

kelanjutan dari Syarekat Islam. Kartosoewiryo memprolamasikan Negara Islam Indonesia (Daulah Islamiyah) pada tanggal 7 Agustus 1949, setelah gagal memasukkan tujuh kata dari Piagam Jakarta ke dalam Pancasila. Hidupnya berakhir di hadapan regu tembak negara di Pulau Seribu, 5 September 1962. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1940,* (Jakarta: LP3ES, 1982). Lihat juga Mafri Amir, *Historiografi Pers Islam Indonesia,* (Jakarta: Quantum, 2000).

[99]Perjanjian Renvile adalah perjanjian di atas Kapal USS Renvill antara Pemerintah Indonesia dengan Pemerintah Belanda yang dimediasi oleh Amerika Serikat. Lihat Ide Anak Agung Gede Agung, *Perjanjian Renville,* (Jakarta: Sinar Harapan, 1991).

[100]Salahuddin Wahid, "Keindonesiaan dan Keislaman," Harian *Kompas,* 16 Agustus 2014

[101]Andi Faisal Bakti, *Collective Memories of the Qahhar Movement,* in Mery S. Zurbuchen, (ed.) Beginning to Remember. (Seattle: University of Washington Press; Singapore: National University of Singapore, 2005), h. 123-149

[102]Sammy Mantolas, *Kartosoewiryo Proklamator Negara Islam Indonesia,* https://tirto.id/kartosoewirjo-proklamator-negara-islam-indonesia-bXqX, diakses 19 April 2018, pukul 18:44 WIB.

[103]Pada waktu itu, saat pembentukan awal dasar-dasar negara, Kartosoewiryo pernah diloby oleh Muhammad Hatta, agar kiranya dapat menerima kenyataan politik awal kemerdekaan, bahkan menawarkan kursi menteri, tetapi Kartosoewiryo menolak karena dasar negara menurutnya tidak berdasarkan hukum Islam. Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1940,* (Jakarta: LP3ES, 1982).

[104]Martin van Bruinessen, *Intoleransi Juga Mengalami Demokratisasi*, dalam wawancara khusus dengan Muhammad Guntur Romli, lihat

Islamiyah (JI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Front Pembela Islam (FPI), Forum Komunikasi Ahlus Sunnah wal Jama'ah dan Laskar Jihad (LJ), dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), merupakan organisasi massa Islam yang termasuk radikal[105] karena pemikiran, gerakan dan aksi yang dilakukan menunjukkan ke arah itu.

Kelompok-kelompok Islam radikal di Indonesia seperti yang diidentifikasi oleh Martin Van Bruinessen dapat ditelusuri melalui dua akar yaitu jaringan nasional pra-kemerdekaan dan jaringan transnasional. Jaringan nasional mengacu kepada gerakan politik Darul Islam (DI) dan partai Masyumi, sedangkan jaringan transnasional terkait dengan yang disebut sebagai kelompok-kelompok sponsor seperti Arab Saudi, Pakistan dan Kuwait.[106]

Pemikiran dan gerakan radikalisme Islam juga merupakan bagian dari jejaring pemikiran dan keilmuan para cendekiawan muslim Nusantara-Timur Tengah.[107] Meskipun demikian tidak dapat dipukul rata atau tidak semua tetapi jaringan ini sejak awal sangat nampak memiliki semangat yang menginginkan perubahan mendasar yaitu bermaksud melakukan upaya pemurnian agama Islam yang terdapat di bumi nusantara dari sinkretisme.[108]

Remy Madinier membantah pandangan Martin Van Bruinessen soal Masyumi yang dipandang radikal. Menurut Remy, Masyumi memegang tonggak penting dalam formasi awal hubungan Islam dan negara yang kemudian menjadi titik tolak pasang surutnya hubungan agama dan negara dengan segala dinamika sesuai perubahan konteks perpolitikan di Indoensia. Masyumi tidak dapat dipandang radikal, mengingat para tokoh dan sikap Masyumi dalam perjuangan kemerdekaan Indonesia, menunjukkan pemikiran yang luas dan terbuka dalam perjuangan kemerdakaan. Dengan demikian sangat berlebihan kalau Masyumi dinyatakan sebagai akar munculnya radikalisme.[109]

Masyumi terlibat secara penuh dalam politik praktis tahun 1950-an dan 1960-an, yang kemudian membawa pemikiran baru tentang kemerdekaan, kebebasan dan terbuka. Masyumi adalah representasi muslim reformis, mulai dari modernis hingga yang liberal. Namun demikian Masyumi juga mengayomi aliran Islam puritan dan konservatif. Afiliasi Masyumi yang sangat puritan adalah Persatuan Islam

---

http://islamlib.com/politik/radikalisme/martin-van-bruinessen-intoleransi-juga-mengalami-demokratisasi/2/ diakses, 8 Feb 2018, pukul 15.12 WIB.

[105]Greg Fealy, *Islamic Radicalism in Indonesia: Faltering Revival?* (Southeast Asian Affairs, 2004), pp. 104-121 ISEAS-Yusof Ishak Institute Published http://www.jstor.org/stable/27913255 diakses 5 November 2017 pukul 01.36 WIB.

[106]Martin Van Bruinessen, *Geneologies of Islamic Radicalism in Post-Soeharto Indonesia,* dalam *South East Asia Researsch,* Vol. 10. No.2, 2002, h. 188.

[107]Azyumardi Azra, *Jaringan Keilmuan Indoensia-Mesir,* Republika, 12 Oktober 2017

[108]Perang Padri di Minangkabau oleh kaum muda dan kaum tua sebagai awal gerakan pemurnian Islam dengan gerakan membasmi takhayul, bid'ah dan khurafat di tengah masyarakat. Belanda turut campur, kemudian muncul semangat melawan Belanda, bangkit nasionalisme dan keinginan kemerdekaan diri. Yuliandre Darwis, *Sejarah Perkembangan Pers Minangkabau (1856-1945),* (Jakarta: Gramedia, 2013), h. 10-15.

[109]Remy Madinier, *Partai Masjumi: Antara Godaan Demokrasi dan Islam Integral,* (Bandung: Mizan, 2013). h. 45.

(Persis).[110] Persis sangat anti terhadap kepercayaan yang terdapat dalam tradisi lokal dengan segala paktiknya. Dalam membaca dan memahami al-Qur'an, Persis sangat secara literal dan demikian pula dalam menggunakan hadis Nabi, hanya hadis sahih yang dipakai. Persis mengadopsi ajaran dan sangat dekat dengan Wahhabi.

Menurut Martin van Bruinessen, Persis tidak pernah menunjukkan minatnya pada persoalan politik, namun lebih banyak tertarik pada penerapan Islam dalam kehidupan personal seseorang secara ketat dengan mendirikan lembaga pendidikan dan gerakan dakwah terhadap umat.[111] Tetapi sebaliknya, menurut Howard M. Federspiel, Persis justru terlibat aktif dalam sosial politik.[112] Bahkan menurut Deliar Noer, rumusan ideologi Islam mula-mula muncul dari tokoh muda Persis, M. Natsir.[113]

Tidak dapat dipungkiri, Masyumi dianggap membawa gagasan-gagasan Ikhwanul Muslimin (IM) yang berasal dari Mesir. Pemikiran Hasan Al-Banna, Abul A'la al-Maududi dan Sayyid Qutub demikian mempengaruhi pemikiran tokoh-tokoh Masyumi. Sebenarnya pemikiran tersebut merupakan semangat zaman yang bersamaan untuk membebaskan diri dari kolonialisme. Perjuangan Masyumi sangat terbuka menggunakan jalur politik praktis dan media massa, tidak dengan teror yang mengganggu keamanan seperti halnya aksis terorisme. Masyumi dilarang Soekarno karena dianggap mendukung Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia (PRRI), DI/TII, 1960. Padahal, Masyumi besutan Muhammad Natsir cs, adalah partai besar, kala itu.[114] Selain Masyumi, Soekarno juga melarang Partai Sosialis Indonesia (PSI) besutan Sutan Sjahrir. Hingga Soekarno jatuh, Masyumi tetap tak mendapat tempat di pentas politik nasional.

Memasuki masa pemerintahan dan kepemimpinan Soeharto, Masyumi juga tidak mendapat kesempatan berdiri tetapi fusi dan kadernya tetap menjadi ancaman politik Soeharto. Soeharto membangun sistem politik hegemonik dengan terpusat kepadanya. Multi Partai Politik tidak lagi diberi ruang berkembang, hanya tiga, Golkar, PPP dan PDI. Setelah pelarangan itu, aktivitas tokoh Masyumi, Muhammad Natsir dan koleganya membentuk Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) pada tahun 1967 dengan tujuan untuk menjadikan umat Islam lebih mendapat tempat dan juga menjadi salah satu suara yang mendukung penentangan pada Orde Baru di

---

[110]Taufik Abdullah dan Muhammad Hisyam, *Sejarah Umat Islam Indonesia,* (Jakarta: PT Intermasa, 2003), h. 83.

[111]Martin Van Bruinessen, *Geneologies of Islamic Radicalism in Post-Soeharto Indonesia*, dalam *South East Asia Research,* Vol. 10. No. 2, 2002, h. 15.

[112]Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia,* (New York: Cornell University, 1970). Lebih lengkap, lihat di Tiar Anwar Bachtiar & Pepen Irfan Fauzan, *Persis dan Politik: Sejarah Pemikiran dan Gerakan Aksi Politik Persis 1923-1997*, (Jakarta: Pembela Islam, 2010).

[113]Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1940* (Jakarta: LP3ES, 1982).

[114]Pemilu tahun 1955, Masyumi meraih 7,9 juta suara, mewakili 20,9% suara rakyat, sehingga meraih 57 kursi di parlemen. Di bawah Partai Nasional Indonesia (PNI), 8,4 juta suara (22,3%). Di bawah Masyumi, Nahdlatul Ulama 6,9 juta suara (18,4%), Partai Komunis Indonesia (PKI) - 6,1 juta suara (16%). Melalui Pemilu 1955 ini Masyumi mendapatkan 57 kursi di Parlemen.

Indonesia. Kemudian DDII menyatakan diri sebagai lembaga perjuangan sosial kemasyarakatan yang tidak lagi ke arah politik praktis berorientasi kekuasaan. DDII ini memiliki hubungan yang dekat dengan *Islamic World League* (Rabithah 'Alam al-Islami) yang berdiri tahun 1962, Muhammad Natsir menjadi salah satu ketua organisasi ini. Kebangkitan Islam di Indonesia tahun 1970-an dipengaruhi oleh Muhammad Abduh dan khususnya Muhammad Rasyid Ridha.[115] Persentuhan ini karena pemimpin Masyumi mendapat pendidikan di Kairo, Mesir.

Hingga Kartosoewirjo[116] Proklamator NII ditangkap dan tewas di depan regu penempak di Pulau Seribu, 5 September 1962, kader-kader militan DI/TII tidaklah berhenti melakukan gerakan. Masih ada ratusan kader militan yang tersebar di pulau Jawa yang diam-diam menyusun aksi teror. Tahun 1970 dan 1980, terjadi ledakan bom di gereja, night club dan bioskop, terungkap oleh aparat, dilakukan oleh kader DI/TII. Kader DI/TII yang lain mendirikan pondok pesantren di Ngruki Solo. Dipimpin Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir. Keduanya berhubungan erat dengan lingkaran Masyumi dan kalangan DDII. Abdullah Sungkar tercatat sebagai Ketua Cabang DDII Jawa Tengah.[117]

Sepanjang Orde Baru berkuasa di bawah kepemimpinan yang terpusat pada sosok Soeharto, gerakan radikalisme digiring ke pinggir pentas politik kekuasaan. Soeharto dengan kekuatan sayap di Militer, Golkar, pengusaha, menggenjot pembangunan yang lebih dahulu membungkam suara kritis dengan alasan yang sangat masuk akal, menjaga stabilitas nasional. Berlindung di balik pasal-pasal karet UU Subversi, setiap orang dan kelompok kritis dapat diantisipasinya. Sehingga demokrasi era Orde Baru tidak dikembangkan dalam konteks kebebasan berekspresi

---

[115]Pengaruh majalah *al-Manar* dari Abduh dan Rasyid Ridha hingga ke kepulauan nusantara. Baca juga, Jajat Burhanuddin, *The Fragmentation of Religious Authority Islamic Print Media in Early 20th Century Indonesia*, (*Studia Islamika, Indonesian Journal for Islamic Studies*, Volume 11, Number 1, 2004), h. 23-62."

[116]Menurut R.E. Elson and Chiara Formichi, gerakan DI/NII Kartosuwirdjo adalah bagian dari frustasi karena tidak dapat pembagian kekuasaan. Ia pernah memegang kekuasaan tertinggi di PSI, sebagai sekretaris jenderal tetapi setelah itu harus terbuang dari kekuasaan tersebut. Ambisi mendirikan DI/NII merupakan kompensasi ideologis seorang aktivis gerakan untuk mengaktualisasikan diri. Lebih dari itu, ia juga pernah ditawarkan menteri, tetapi menolak karena persoalan ideologis kekecewaan atas tujuh kata Piagam Jakarta yang tak masuk ke dalam Pancasila. R. E. Elson and Chiara Formichi, *Why did Kartosuwiryo start shooting? An account of Dutch—Republican—Islamic forces interaction in West Java, 1945-1949?* (Cambridge University Press on behalf of Department of History, National University of Singapore Stable URL: http://www.jstor.org/stable/23020339 Diakses, 24 April 2017 pukul 15:13 Wib.

[117]Pemberontakan atas nama DI/TII juga muncul di Kalimantan Selatan tahun 1950, Sulawesi Selatan tahun 1952 di bawah pimpinan Kahar Muzakkar dan di Aceh tahun 1953 di bawah pimpinan Daud Beurueh. DI/TII yang dibuat SM Kartosoewirdjo dalam tujuh (7) Komando Wilayah (KW). Lihat dalam Nur Khaliq Ridwan, *Regenerasi NII Membedah Jaringan Islam Jihadi di Indonesia*, (Jakarta: Erlangga, 2008); Baca lagi Andi Faisal Bakti, "Collective Memories of the Qahhar Movement," in Mary S. Zurbuchen, ed. Beginning to Remember (Seattle: University of Washington Press; Singapore: National University of Singapore, 2005).

dan berpendapat. Ruang-ruang demokrasi terhambat dan demokrasi dimaknai hanya menurut pemerintahan orde baru. Tetapi gerakan Islam kultural-akademik yang dimotori Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan Nurcholish Madjid (Cak Nur) serta yang lainnya secara perlahan mulai mendapat respon publik akademik khususnya dan gerakan-gerakan yang anti terhadap rezim orde baru ketika itu.

Setelah rezim orde baru runtuh, 21 Mei 1998, kebebasan berekspresi dan berpendapat mulai dibuka secara luas. Sehingga ibarat air bah yang mendapat jalan baru, seluruh ideologi yang selama kepemimpinan Soeharto dibungkam, muncul ke permukaan. Tidak hanya pers menemukan kebebasannya juga ideologi-ideologi yang sebelumnya sempat ikut berjuang melahirkan republik, ikut tampil. Euforia kebebasan tersebut demikian leluasa hingga dianggap kebablasan. Konflik dimulai dari titik ini. Konflik agama, suku, pecah di beberapa tempat akibat dari kebebasan yang tak terkendali. Konflik Maluku melahirkan Laskar Jihad (LJ) sebagai respons dari kalangan ulama ultra-konservatif, Ja'far Umar Thalib.[118] Laskar ini lahir ingin melindungi muslim di Maluku yang tak terlindungi oleh pemerintah. Sejak saat itu, kehadiran Laskar Jihad diperhitungkan sebagai sebuah gerakan radikal di Indonesia, yang lebih awal muncul ke permukaan.[119]

Menurut Martin van Bruinessen, sambung menyambung generasi radikal ini ditopang pula kehadiran DDII yang didukung aktif oleh Arab Saudi dan Liga Muslim Dunia, dimana Muhammad Natsir sangat didukung aktif untuk melakukan aktivitas *ad-dakwah al-Islamiyah*. Karena itu pula, pemikiran dan gerakan Ikhwanul Muslimin dan gerakan Salafi mendapatkan pijakan mereka pertama di Indonesia melalui kantor DDII. Hubungan intelektual Islam dengan dunia internasional kian terbuka ditunjukkan keterlibatan dalam organisasi konferensi Islam dalam menengahi konflik seperti di Filipina Selatan dan Timur Tengah. Wajah Islam tidak dipandang radikal tetapi lebih dinamis karena menerima pandangan alternatif seperti pluralisme. Tetapi hal ini tidak terjadi lagi pada sepuluh tahun terakhir.[120]

Carool Kersten mengakui tumbuhnya intelektual muslim Indonesia sejak masa kemerdekaan hingga saat ini diperhitungkan menjadi khazanah kajian dunia Islam post-kolonial. Kersten menyebutnya dengan istilah *Pasca-Tradisionalisme Islam*, untuk menuturkan beberapa tokoh-tokoh intelektual muslim Indonesia yang menyumbangkan pemikiran-pemikiran baru. Umumnya mereka para intelektual yang bersentuhan dengan pendidikan barat dan punya basis tradisi yang kokoh seperti Nurcholish Madjid, yang seirama dengan pemikir pemikir kontemporer Arab-Islam, Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad Abid al-Jabiri, dan Mohammed

---

[118]Mendapat pendidikan dari institusi konservatif yang didanai Saudi Arabia, yakni LIPIA (Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab) di Jakarta. Pada pertengahan 1980-an, Ja'far Umat Thalib pergi ke Saudi Arabia dimana ia mendapatkan pelatihan keagamaan lebih lanjut dan menjadi relawan dalam kelompok Mujahidin Afganistan.

[119]Andi Faisal Bakti, "Major Conflicts In Indonesia: How Can Communication Contribute to a Solution," (Jurnal *Human Factor Studies*, Volume 6, Nomor 02 2000), h. 33-56.

[120]Martin Van Bruinessen, *Indonesian Muslims and Their Place in the Larger World of Islam*, (Makalah Indonesia Update Conference, Australian National University, Canberra, September 30 –October 2, 2011).

Arkoun.[121] Namun pada sisi lain, kata Martin van Bruinessen, pemikiran dan gerakan radikalisme menjadi salah satu fenomena laten konflik antar agama dalam Islam Indonesia kontemporer. Euforia reformasi membuat kebebasan berekspresi terbuka.[122] Pendapat Martin ini memang perlu digali lebih lanjut, hingga saat ini, gerakan radikal justru sering terjadi antar umat seagama, bukan antar agama. Inilah salah satu yang menjadi alasan Martin van Bruinessen menyebutkan, *geneologi* sebagian besar kelompok Muslim radikal di Indonesia kontemporer dapat ditelusuri dari dua gerakan politik Muslim pribumi yang berasal dari tahun 1940 dan sejumlah jaringan Islam transnasional yang lebih baru.[123] Lebih lanjut, pendapat Martin tentang radikalisme Islam di Indonesia dapat ditarik menjadi point-point penting yang sejalan dengan penjelasan para akademisi sebelumnya.

a. Jaringan ideologi ekstrem transnasional datang di era reformasi ke Indonesia dengan jejaring (*geonologi*) aliran pemikiran dan gerakan dari Timur Tengah, telah membawa warna baru terhadap kehidupan keberagamaan, berbangsa dan bernegara di Indonesia pasca Soeharto.[124]
b. Semangat ideologi yang datang di era reformasi ke Indonesia berangkat dari nilai-nilai teologi ekstrem tanpa memertimbangkan dasar-dasar lahirnya NKRI dan tidak mengakui Pancasila dan sistem demokrasi.
c. Ideologi ekstrem yang eksis pasca Soeharto cenderung memaksa sistem khalifah dengan tetap hidup di di Indonesia yang bersistem demokrasi.
d. Ideologi ekstrem awalnya mengacungkan perlawanan ke Amerika, lalu ke pemerintahan Indonesia, bahkan kepada sesama muslim yang tidak sealiran pemikiran teologis.
e. Ideologi ekstrem sangat tidak peduli dengan sejarah bangsa-negara Indonesia, yang mereka tahu, tokoh-tokoh ini sangat cenderung menyanjung sistem khilafah sebagai sistem paling benar.[125]

---

[121]Carool Kersten, *Islamic Post-Traditionalism: Postcolonial and Postmodern Religious Discourse in Indonesia*, Jurnal Sophia 54, No. 4 (Desember 2015): 473–89, https://doi.org/10.1007/s11841-014-0434-0

[122]Dalam konteks Indonesia, Islam sufistik mempunyai nilai tersendiri. Komunitas Nusantara yang sudah terbiasa dengan tradisi mistik Hindu-Budha relatif lebih mudah mengadopsi Islam sufistik dibanding dengan Islam puritan. Martin van Bruinessen, "The Origins and Development of Sufi Order (Tarekat) in Southeast Asia," (Studi Islamika, Indonesia Journal for Islamic Studies, (Volume I, No. 1 April - June, 1994), h. 1-23.

[123]Martin Van Bruinessen, *Genealogies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia*, *South East Asia Research* 10, No. 2 (2002): 117–154.

[124]Jaringan ulama; keilmuan dan sufisme, Nusantara – Jazirah Arab telah membangun ikatan kuat jihad kemerdekaan dari para penjajah yang dianggap kafir. Lihat dalam Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII& XVIII, Akar Pembaruan Islam Indonesia*, (Cet. 2, Jakarta: Kencana, 2005).

[125]Martin Van Bruinessen, *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*, (Yogyakarta, Yayasan Bentang Budaya, 1999).

BAB III
DINAMIKA POLITIK ISLAM DI INDONESIA DAN NAHDLATUL ULAMA (NU)

Pada bab ini, dijelaskan tentang objek utama penelitian ini, Organisasi Masyarakat (Ormas) Nahdlatul Ulama (NU) dan dinamika politik ummat Islam di Indonesia. Kehadiran NU dalam kancah kehidupan berbangsa dan bernegara sejak awal berdiri hingga kini terus memainkan peran penting. Sebagai organisasi yang lahir sebelum kemerdekaan, tokoh-tokoh NU merupakan ulama yang ikut andil dalam membangun kesadaran antikolonialisme, nasionalisme, perjuangan kemerdekaan, berperan hingga meletakkan dasar-dasar Negara Kesatuan Republik Indonesia. Politik kekuasaan dan sosial keberagamaan yang menjadi dinamika pascakemerdekaan, Orde Lama, Orde Baru, Reformasi, tak pernah luput dari peran dan eksistensi Nahdlatul Ulama.

A. Dinamika Politik Islam Indonesia Era Reformasi

Runtuhnya rezim Orde Baru di bawah kepemimpinan Soeharto setelah berkuasa selama 32 tahun, membuka keran kebebasan yang luar biasa bagi rakyat Indonesia. Aksi Reformasi 98 dengan *people power* mahasiswa Indonesia yang turun ke jalan berhari-hari, menuntut agar Soeharto *lengser keprabon*, memaksa Soeharto mengundurkan dari kekuasaan 21 Mei 1998. Tampuk kepemimpinan Indonesia dialihkan ke BJ. Habibie, yang sebelumnya merupakan wakil presiden Soeharto. BJ. Habibie melaksanakan amanat untuk membuka keran demokrasi yang dipasung melalui berbagai bagai kekuatan yang dibuat oleh Soeharto.[1] Tindakan refresif tiada lagi, breidel pers tidak terjadi, ormas-ormas kemasyarakatan lahir, kebebasan tersebut hingga hari ini sudah sampai pada titik kebablasan dengan berlindung sistem demokrasi.

1. Kebebasan Terhadap Gerakan dan Pemikiran Politik

Kebebasan terhadap gerakan dan pemikiran di ruang publik era reformasi di Indonesia menghasilkan gemuruh (*noisy*), perebutan dominasi yang menimbulkan pergesekan tajam antara satu ideologi dengan ideologi lainnya. Ketika Soeharto berkuasa, aktivitas gerakan dan pemikiran Islam dalam bidang politik dikendalikan.[2] Setiap organisasi wajib mencantumkan pancasila sebagai asas di dalam Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga (AD/ART). Partai politik hanya dibatasi menjadi tiga, Partai Persatuan Pembangunan (PPP), Golongan Karya (Golkar) dan Partai Demokrasi Indonesia (PDI). Melalui garis

---

[1]Sejarah tentang kelahiran era reformasi dari sisi pelaku, dapat dibaca antara lain dalam Baharuddin Jusuf Habibie, *Detik-Detik Yang Menentukan: Jalan Panjang Indonesia Menuju Demokrasi,* (Jakarta: THC Mandiri, 2006).

[2]Daniel Dhakidae, *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003).

koordinasi politik sayap militer, parpol, pemerintah, Soeharto berhasil melanggengkan kekuasaannya.[3]

Berakhirnya kekuasaan Orde Baru, era reformasi menjadi titik baru agar mendapatkan kebebasan berekspresi, berserikat dan berpendapat. Era reformasi membuka jalan bagi siapa saja, kesempatan terbuka, termasuk organisasi-organisasi yang sudah dilarang sebelumnya, pers yang sudah dibreidel, bangkit kembali. Begitu pula ideologi-ideologi yang dianggap membawa tindakan subversif dan merongrong Pancasila, muncul bak cendawan di musim hujan. Indonesia menjadi multipartai, multiorganisasi, dualisme kepemimpinan organisasi, dan seterusnya. Belum lagi kebebasan pers, yang turut membuat Indonesia mengalami *euforia* kebebasan yang berlebihan.[4]

Indonesia akhirnya melaksanakan Pemilu diikuti multipartai. Kader-kader partai sebelumnya yang tak mendapat tempat atau antri untuk berkibar, memilih untuk mendirikan partai baru, walau masih seirama dengan partai sebelumnya. Sementara itu, elite-elite NU membidani Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), elite-elite Muhammadiyah membidani lahirnya Partai Amanat Nasional (PAN). Partai beraliran Islam bertambah banyak tetapi tidak pernah mendapat suara yang signifikan dibandingkan dengan partai nasionalis. Beberapa partai Islam di samping PPP yang sudah lama hadir, terdapat pecahannya Partai Bintang Reformasi (PBR) besutan Kiai Sejuta Ummat, Zainuddin MZ. Partai Keadilan, didirikan dengan mengambil semangat Ikhwanul Muslimin (IM) Mesir, mengubah diri menjadi Partai Keadilan Sejahtera (PKS), untuk memenuhi persyaratan ikut kembali pada Pemilu berikutnya. Kader-kader partai ini rekrutment dari lembaga dakwah kampus dan Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI). PKS merupakan corak baru menghiasi panggung politik Islam Indonesia.

Partai Bulan Bintang (PBB) hadir sebagai kebangkitan dari Masyumi yang pernah dipimpin oleh M. Natsir. Salah seorang kadernya, Yusril Ihza Mahendra kembali menyatakan PBB merupakan kebangkitan dari Masyumi.

Kader-kader dari partai-partai politik beraliran Islam memang mendapat tempat di legislatif baik DPR RI, DPRD Provinsi, Kabupaten dan Kota. Namun Partai Islam tidak pernah menempatkan posisi kemenangan yang signifikan. Suara ummat Islam yang seyogyanya bisa didapatkan justru lebih lebih signifikan ke partai nasionalis. Padahal ummat Islam menempatkan mayoritas di Indonesia.

Organisasi Islam yang muncul pertama kali di nusantara menurut sejarah adalah lahirnya organisasi Jamiat Kheir pada tahun 1901, 11 tahun kemudian disusul oleh organisasi Syarikat Islam (SI) yang lahir pada tahun 1912, kemudian lahir organisasi Muhammadiyah juga pada tahun 1912, disusul dua

---

[3]Arief Hidayat, "Perkembangan Partai Politik pada Masa Orde Baru (1966-1998)." *Jurnal Ilmiah Mimbar Demokrasi* 17.2 (2018): 155-164.

[4]Abdullah Khusairi, *Diskursus Radikalisme di Media Cetak, Kajian terhadap Artikel Populer di Harian Kompas dan Republika 2013-2017*, (Disertasi: SPS UIN Jakarta, 2019).

tahun kemudian lahir organisasi al-Irsyad pada tahun 1914,[5] oleh Al-'Allamah Syaikh Ahmad Surkati Al-Anshori seorang Ulama asal Sudan yang menghadiri undangan para ulama di perkumpulan Jamiat Kheir, sehingga beliau datang ke Indonesia. Dua belas tahun kemudian disusul lahirnya organisasi Nahdlatul Ulama pada tahun 1926.[6]

Jami'at Khair[7] adalah organisasi resmi yang pertama menjadi cikal bakal bergerak dalam bidang lembaga pendidikan modern. Hal tersebut ditandai dengan pemberian pelajaran yang tidak saja semata-mata ilmu-ilmu tentang agama, tetapi juga diajarkan ilmu-ilmu umum seperti matematika dan sejarah. Dua orang alumni madrasah ini yang kemdian menjadi tokoh penting bangsa ini, yaitu HOS Tjokroaminoto dan KH. Ahmad Dahlan, melanjutkan perjuangan mereka masing-masing, mempelopori dan membangun organisasi Islam yang besar dan fenomenal. HOS Tjokroaminoto yang membesarkan Serikat Dagang Islam (SDI) selanjutnya menjadi SI[8] di Surakarta. Kemudian KH. Ahmad Dahlan mendirikan organisasi Muhammadiyah[9] di Jogjakarta. Sejarah membuktikan bahwa organisasi yang lahir atas prakarsa para tokoh tersebut tumbuh di berbagai daerah dan juga ada yang menjelma menjadi partai politik, walaupun dalam pola yang berbeda namun dari jaringan yang sama. Tokoh yang aktif di Kongres Pemuda berasal dari ormas-ormas pemuda. Bung Karno dan Bung Hatta juga

---

[5]Pendirian Madrasah Al-Irsyad Al-Islamiyah pertama di Jakarta. Secara hukum diakui oleh pemerintah Hindia Belanda pada 11 Agustus 1915. Tokoh sentral pendiri Al-Irsyad adalah Al-'Allamah Syaikh Ahmad Surkati Al-Anshori. Selengkapnya dapat dibaca di http://alirsyad.net/tentang-al-irsyad/ (diakses Senin, 17 April 2017, pukul 12.52 WIB).

[6]NU lahir pada tanggal 31 Januari 1926M/16 Rajab 1344H, sebagai organisasi yang bergerak bidang keagamaan, pendidikan, sosial kemasyarakatan dan bahkan politik kebangsaan. Tokoh sentral pendirinya adalah KH. Hasyim Asy'ari dan KH. Abdul Wahab Hasbullah. NU berkembang menjadi besar dan bahkan menjadi kekuatan sosial politik umat Islam di Indonesia bersama Muhammadiyah hingga saat ini.

[7]Jami'at Khair bergerak di bidang pendidikan dengan mendirikan *Madrasyah Jamiat Kheir*, di jalan KH. Mas Mansyur 17, Tanah Abang, Jakarta. Berdiri tahun 1901 tetapi izin keluar dari pemerintahan Hindia Belanda, berdasarkan akta notaris J.W. Roeloffs Valks Notaris Batavia, No. 143, tertanggal 17 Oktober 1919 dalam akta *Stictingsbrief der Stichting* "*School Djameat Geir*". Pengurus pertamanya, Said Aboebakar bin Alie bin Shahab sebagai ketua. Lihat artikel tentang ini di *Jamiat Kheir, Perlawanan Melalui Pendidikan*, http://www.republika.co.id/berita/shortlink/102195 (diakses, Senin, 17 April 2017 pukul 11.52 WIB).

[8]Sarikat Islam (disingkat SI), atau Sarekat Islam, dahulu bernama Sarekat Dagang Islam (disingkat SDI) didirikan pada tanggal 16 Oktober 1905 oleh Haji Samanhudi. Deliar Noer, *Gerakyan Modern Islam di Indonesia 1900-1940* (Jakarta: LP3ES, 1982).

[9]KH. Ahmad Dahlan mendirikan Muhammadiyah untuk mendukung usaha memurnikan ajaran Islam. Menurutnya, ajaran Islam banyak dipengaruhi hal-hal mistik. Kegiatan ini pada awalnya juga memiliki basis dakwah untuk wanita dan kaum muda berupa pengajian *Sidratul Muntaha*. Muhammadiyah berdiri 18 November 1912. Baca lengkap di http://www.muhammadiyah.or.id/id/content-50-det-sejarah.html (diakses Senin, 17 April 2017, pukul 12.45 Wib)."

mendidik rakyat melalui ormas yang kuat nuansa politiknya. Partai Syarikat Islam Indonesia didirikan untuk menjadi alat perjuangan politik. Tokoh-tokoh Serikat Islam (SI), Muhammadiyah, Persatuan Tarbiyah (Perti), Persatuan Islam (Persis) dan Nahdatul Ulama (NU) sudah terlibat perjuangan kemerdekaan dalam MIAI (Majelis Islam A'la Indonesia). Tokoh-tokoh Islam ikut merumuskan UUD1945. Ormas-ormas Islam lalu bergabung dalam Partai Masyumi.[10]

Pemilu tahun 1955, kekuatan politik partai Islam meraih suara berkisar pada angka 43 persen. Masyumi menjadi partai terbesar kedua saat itu, sedangkan Partai NU menjadi partai ketiga. Pada Pemilu tahun 1971, kekuatan politik partai Islam menurun. Pada tahun 1973, partai-partai Islam didorong oleh orde baru pemerintahan Soeharto bergabung atau fusi ke Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Demikian pula Partai-partai non-Islam didorong bergabung ke Partai Demokrasi Indonesia (PDI). Pemenang pemilu tahun 1977 sampai tahun 1997 adalah Golkar karena didukung pemerintah dengan berbagai cara. Pemenang kedua, PPP, jauh dari perolehan suara Golkar.[11]

Selama kekuasaan Orde Baru, aspirasi politik umat Islam dikelola secara ketat oleh penguasa. Umat Islam diberi kebebasan mengembangkan diri pada berbagai bidang, misalnya pendidikan, kesehatan, selain politik kekuasaan.[12] Suara ummat Islam dalam demokrasi sepanjang 32 tahun secara formal diwakili PPP. Namun PPP tidak pernah mendapat perolehan suara secara nasional di atas Golkar, yang notabene didukung dari seluruh elemen atas prakarsa pemerintahan Orde Baru melalui tiga kekuatan yang kokoh saat itu yaitu: militer, pemerintah dan golongan karya. Walaupun ummat Islam mayoritas penduduk Indonesia. Menurut Bahtiar Effendi, hubungan rumit antara Islam politik dengan negara masih terus berlangsung sejak NKRI berdiri. Islam politik dicurigai sebagai pelaku antagonis yang hendak merebut dan membuat disintegrasi bangsa. Sektarianisme dianggap berbahaya dan tidak kompatibel dengan demokrasi.[13]

Demikian pula ketika era reformasi tiba khususnya pada pemilu tahun 1999 adalah Pemilu kedua terbaik sepanjang sejarah Indonesia. Kembali pada multipartai, dan dari 48 Partai peserta pemilu, terdapat belasan partai Islam atau berbasis massa Islam. Yang menjadi pemenang adalah PDI-P (sekitar 34 persen). Kedua, Partai Golkar (sekitar 21 persen). Ketiga, PKB (sekitar 12 persen). Keempat, PPP (sekitar 10 persen). Kelima, PAN (sekitar 7 persen).[14]

Era jauh sebelum kemerdekaan, pada waktu Pemerintah Hindia Belanda mulai memberi tempat terhadap suara politik pribumi, partai yang mula-mula lahir dari rahim bumi Nusantara pada dasawarsa kedua abad ke-20 adalah

---

[10]Salahuddin Wahid, "*Memudarnya Partai Islam*," Harian *Kompas*, 28 Februari 2013, h. 6.

[11]Salahuddin Wahid, "*Memudarnya Partai Islam*," Harian *Kompas*, 28 Februari 2013, h. 6.

[12]Masdar Hilmy, "*Peran Politik Ormas Islam*," Harian *Kompas*, 20 Juni 2015, h. 7.

[13]Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara; Transformasi Gagasan dan Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 2009), h. 347.

[14]Salahuddin Wahid, "*Memudarnya Partai Islam*," Harian *Kompas*, 28 Februari 2013, h. 6.

Sarekat Islam (SI) dan *Indische Partij* (IP). Sama-sama berdiri pada tahun 1912, masing-masing dipimpin HOS Tjokroaminoto (16 Agustus 1882-17 Desember 1934) dan kawan-kawan, dan EFE Douwes Dekker (8 Oktober 1879 - 28 Agustus 1950), Tjipto Mangoenkoesoemo (4 Maret 1886 - 8 Maret 1943), dan Soewardi Soerjaningrat/Ki Hadjar Dewantara (2 Mei 1889 - 26 April 1959).[15] Aktivis-aktivis dari sinilah yang dipilih menjadi anggota parlemen (*volksraad*), produk politik Pemerintah Hindia Belanda.

Sejarah perpolitikan Indonesia terus berubah seiring dengan model kepemimpinan partai berkuasa. Soekarno dan Soeharto, paling lama memimpin Indonesia yang dikenal dengan era Orde Lama dan Orde Baru, mengelola dan menjalankan kekuasaan melalui cara yang berbeda demi melanggengkan kekuasaan. Suksesi dari Orde Lama ke Orde Baru pada tahun 1966 diimajinasikan akan membawa perubahan sistem demokrasi terpimpin menjadi demokrasi Pancasila. Pada fase awal, memang sangat meyakinkan bisa terwujud. Namun nyatanya, Pemerintahan orde baru Soeharto secara perlahan membangun hegemoni selama 32 tahun melalui Golkar, militer dan jaringan sipil lainnya. Dengan pengalaman lamanya kepemimpinan itu maka saat reformasi hadir, undang-undang dibuat membatasi seorang Presiden RI hanya boleh dua periode dalam memimpin di Indonesia.

Masuk pada tahun politik 2014, dan kemudian terpilih pasangan Joko Widodo – Jusuf Kalla menjadi Presiden RI dan Wakil Presiden RI Periode 2014-2019, dinamika politik dan politik ummat Islam memiliki kecenderungan meningkatnya politik identitas. Berlindung di balik adagium agama, kekerasan yang diselipkan dalam berbagai dimensinya bekerja secara sistematis untuk mencapai sebuah kekuasaan yang diharapkan. Bahkan kemenangan pilkada yang sudah diperoleh pun dirayakan sebagai syukuran politik yang diakui sebagai "berkah Tuhan". Apa yang terjadi di Jakarta, yang menjadi episentrumen kekuasaan nasional, kian memberi gambaran sosial yang cukup memprihatinkan. Bahwa di negara kita radikalisme yang dijadikan sebagai politik identitas sudah sedemikian melahirkan kerumitan dalam menggunakan agama sebagai bayang-bayang pergerakan sosialnya.[16] ”

Sentimen Putra Asli Daerah (PAD), suku, ras, agama, sering mencuat dalam Pilkada. Politik dibangun dengan sentiment, sejak reformasi lahir, tak bisa dielakan karena kalkukasi suara pemilih menjadi perhitungan bagi politisi. Pilgub DKI 2013, yang memenangkan Joko Widodo – Basuki Tjahya Purnama memperlihatkan sentimen agama dan ras sangat mencolok. Diteruskan dengan Pemilu Legislatif 2014 dan Pemilu Presiden 2014, terakhir Pilgub DKI 2017. Salah satu momentum yang didapatkan oleh kalangan radikal, isu penistaan agama yang dilakukan Basuki Tjahya Purnama, yang akhirnya bisa menghadirkan jutaan orang di silang monas; gerakan 411 dan 212. Populisme

---

[15]Ahmad Syafii Maarif, “*Parpol dan Negarawan*,” Harian *Kompas,* 3 April 2013, h. 6.

[16]Fathorrahman Ghufron, “*Radikalisme dan Politik Identitas*,” Harian *Kompas*, 5 Mai 2017, h. 6.

religio-politik tampaknya bakal terus mewarnai kancah politik Indonesia dalam Pilkada 2018 dan Pilpres 2019. Untuk mencegah meluasnya kerusakan sosial-politik, sepatutnya elite politik dan elite agama melakukan antisipasi untuk mereduksinya.[17]

Radikalisme secara frontal dalam kontestasi kepartaian memang tidak ada di alam demokrasi namun menyelinap melalui isu-isu yang dimainkan politisi. Partai Islam, memang tidak secara langsung dan terbuka menggunakan *terma* radikalisme, tetapi mengambil keuntungan dari isu-isu radikalisme yang terjadi di ruang publik. Lebih-lebih dalam Pilkada, dimana gesekan isu SARA (Suku, Agama, Ras dan Antar golongan) selalu hadir demi mendapatkan kekuasaan.

Partai Islam sepanjang sejarah Pemilu yang pernah berlangsung di Indonesia semakin lama semakin tidak mendapat dukungan dan pilihan suara, yang notabene 87,18% adalah pemeluk Islam dari 237.641.326 jiwa. Dibandingkan Pemilu 2004 dan 2009, Pemilu 2014 pengunaan semangat, motif dan simbolisme agama dalam hal ini khususnya Islam. Fenomena ini kelihatannya jauh lebih mengemuka. Sentimen agama masih dipertimbangkan mengikuti teori aliran, perilaku politik sangat ditentukan sikap keagamaannya. Dalam kerangka itu, kaum santri mendukung partai Islam seperti Masyumi atau Partai NU dalam Pemilu 1955, kemudian PPP pada Pemilu masa Orba, dan akhirnya parpol Islam sejak era Reformasi.[18] Sebaliknya golongan abangan mendukung partai-partai yang tidak berorientasi agama semacam semacam PNI, PSI dan juga PKI.[19] Tetapi kenyataannya iklim politik dari waktu ke waktu terus mencair.

Yudi Latif mengomentari, bahwa meskipun partai-partai muslim tidak mencapai kemajuan sesuai yang diharapkan, tapi ada perkembangan lain yang menurutnya menarik. Yaitu sebuah fenomena kepartaian pada era reformasi ini ditandai oleh kesediaan yang lebih *genuine* dari para aktivis Islam untuk memasuki partai-partai nasionalis; bukan saja partai Golkar yang sejak Orde Baru telah dimasuki banyak alumni Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), melainkan juga partai-partai nasionalis lainnya, seperti Partai Demokrat, Gerindra, dan Hanura; bahkan PDIP sebagai representasi sesungguhnya dari Partai Nasional Indonesia di masa lampau merasa perlu untuk menampung secara

---

[17]Azyumardi Azra, "*Komunisme dan Populisme Religio-Politik*," Harian *Kompas*, 3 Oktober 2017, h. 6.

[18]Pemilu tahun 1999 ditandai dengan hadirnya partai baru yang bersumber dari geneologi yang menurut Deliar Noer; nasionalis, agama dan komunis. Komunis sudah dilarang. Partai baru yang ikut Pemilu tersebut merupakan kader-kader PPP, Golkar dan PDIP, yang tak lagi mendapat tempat di internal partai. Indonesia mengalami gerontokrasi karena sulitnya kader muda bisa mendapat tempat. Hingga kini, jagat politik Indonesia didominasi para politisi berusia di atas 60 tahun, bahkan banyak yang sudah lebih dekat ke 70 tahun. Mereka sudah malang melintang dalam kancah politik Indonesia, sebagian sejak masa Orde Baru melintasi masa Reformasi yang kini sudah masuk paruh kedua dasawarsa kedua. (Azyumardi Azra, *Politik Gerontokrasi*, Harian *Kompas,* 28 April 2015), h.13.

[19]Azyumardi Azra, "*Islam dan Pilpres 2014*, "Harian *Republika*, 5 Juni 2014, h. 9.

khusus para aktivis dan aspirasi Islam ini lewat pembentukan Baitul Muslimin Indonesia.[20] Dengan perkembangan yang demikian itu, Menurut Yudi Latif, kecenderungan Islamofobia dalam politik Indonesia mulai terkikis, seiring dengan melemahnya kekuatan politik Islam formalis. Hal ini memberi titik keseimbangan yang membawa moderasi dalam ekspresi politik keislaman di Indonesia. Perkembangan ini menjadi landasan yang baik bagi perkembangan demokrasi dan pertumbuhan muslim demokrat di Indonesia masa datang. Islam akan lebih dimaknai dalam kerangka esensi dan substansinya sebagai pemberi nilai-nilai etik yang bersifat universal dalam kehidupan politik dan bernegara. Dengan mengurangi obsesinya pada Islam simbolik yang selalu menarik garis perbedaan dengan yang lain, ekspresi Islam substantif akan memberi iklim yang kondusif bagi pengembangan *inclusive citizenship* yang mengakui hak kewargaan para pemeluk agama lainnya.[21]

Secara idealitas pendapat Yudi Latif tersebut merupakan optimisme di tengah kegaduhan politik tingkat rendah[22] yang dimainkan secara kumuh oleh sebagian kecil politisi dari kalangan Islam. Secara emosional, Ahmad Syafii Maarif menulis, sebuah partai yang berlagak suci jika suatu saat kesandung musibah moral, reaksi publik terhadapnya pasti akan sangat keras, dan tidak mustahil brutal, yang dapat menyebabkan partai itu kehilangan wibawa dan kepercayaan. Yang akan menjadi korban adalah konstituen partai ini yang sebelumnya punya kebanggaan dan kepercayaan tinggi kepada sosok pemimpin yang ternyata tidak banyak berbeda dengan politisi korup lain.[23]

Dalam konteks demokrasi di Indonesia, agaknya ini bisa kita jadikan pelajaran berharga tentang kehadiran partai Islam atau gerakan Islam politik yang setiap lima tahun turut serta dalam pemilu, tetapi tak pernah memberi warna dan kontribu secara signifikan. Dalam kaitan itu, sepertinya slogan yang populer dikenal dengn "Islam Yes, Partai Islam No" cukup relevan jika dikaitkan dengan perolehan suara partai Islam.[24]

Lontaran pemikiran Cak Nur yang waktu itu mendapatkan kritik dan kecaman dari ulama dan politisi muslim, dengan berjalannya waktu, gagasan tersebut memeroleh pembenaran.[25] Berdasarkan penelitian Lingkaran Survei

---

[20]Yudi Latif, *Islam dan Politik*, Harian *Republika*, Rabu 15 Mai 2013, h. 9.

[21]Yudi Latif, "*Islam dan Politik*," Harian *Republika*, Rabu 15 Mei 2013, h. 9

[22]Menurut Kiai Sahal, politik kekuasaan yang biasa disebut politik tingkat rendah (*low politic*) adalah partai politik dan politik praktis warga negara, termasuk warga NU secara pribadi. Di sisi lain, NU secara kelembagaan harus bersih dari model politik tingkat rendah. Wilayah NU sebagai jam'iyyah dalam ranah politik tingkat tinggi (*high politic, siyasah 'aliyah samiyah*) dalam wujud politik kebangsaan, kerakyatan, dan etika berpolitik. (Masdar Hilmy, *Peran Politik Ormas Islam*, Harian *Kompas,* 20 Juni 2015), h. 6.

[23]Ahmad Syafii Maarif, "*Politik dan Uang*," Harian *Kompas*, 7 Februari 2013, h. 6.

[24]Zuly Qodir, "*Partai Islam dan Demokrasi*," Harian Kompas, 25 September 2013, h. 6.

[25]Komaruddin Hidayat, "*Menimbang Partai Agama*," Harian *Kompas*, 20 February 2013, h. 6.

Indonesia 2012, Parpol Islam hanya akan menjadi komplementer alias pelengkap pada Pemilu 2014. Beberapa faktor yang menyebabkan merosotnya perolehan suara partai Islam antara lain menguatnya fenomena “Islam Yes, Partai Islam No”, pendanaan partai politik, tindakan kekerasan organisasi massa Islam, kemampuan partai nasionalis mengakomodasi kepentingan umat Islam dan perilaku politisi partai dakwah yang kacau-balau.[26]

Kekerasan organisasi massa Islam dimaksud Zuly Qadir, adalah aksi-aksi FPI yang cenderung beringas dan brutal menyerang tempat-tempat yang dianggap maksiat. Memperkuat pendapat Zuly Qadir, Salahudin Wahid dan Komarudin Hidayat menyatakan beberapa Parpol yang jelas-jelas mengandalkan dukungan suara umat Islam menyatakan dirinya sebagai partai terbuka tetapi yang mengusung simbol dan sentimen agama, suaranya semakin mengecil.[27] Kekalahan partai agama dalam panggung politik nasional ini, kata Komaruddin, mengindikasikan tiga yang perlu dikaji lebih lanjut. *Pertama*, dalam masyarakat Indonesia yang demikian plural dan negara menjamin kebebasan hidup beragama, mungkin saja yang lebih tepat adalah partai terbuka, inklusif, tanpa harus membatasi dirinya secara eksklusif berdasarkan ideologi agama mengingat masyarakatnya sudah religius. *Kedua*, suka atau tidak suka, sekularisasi sistem politik di Indonesia semakin menguat, yaitu politik yang berdasarkan argumentasi dan wacana rasional berdasarkan konstitusi sebagai negara kebangsaan, bukannya negara agama. *Ketiga*, partai keagamaan selama ini tidak mampu menampilkan kader-kader dan sosok negarawan dengan visi dan programnya yang unggul dan terbukti mampu menyelesaikan tantangan besar bangsa serta dirasakan langsung oleh rakyat banyak.[28]

Partai-partai yang memiliki basis historis dengan ummat Islam, dari 12 partai peserta Pemilu 2014, adalah PPP, PKS, dan PBB. Partai berbasis massa Islam ialah PKB dan PAN. PKB dilahirkan dari rahim Ormas NU dan PAN dilahirkan dari rahim ormas Muhammadiyah. Sungguhpun akhirnya tidak punya garis koordinasi yang jelas namun kader-kader bidang politik dan potensial NU dan Muhammadiyah bergabung ke dua partai ini. Bukan berarti kader ormas ini tidak ada di partai bernuansa nasionalis. PPP dan PKB dapat dianggap sebagai lanjutan dari Partai NU. PAN, PKS, dan PBB dapat dianggap sebagai lanjutan dari Partai Masyumi.[29]

PKS juga mengaku terinspirasi dari gerakan Ikhwanul Muslimin di Mesir. Membangun ciri khas tersendiri dalam gerakan politik di Indonesia, baik secara simbolik maupun secara sistem komunikasi politik keluar partai maupun ke dalam partai. Karder-kadernya dikenal militan dalam perjuangan politik praktis.

---

[26]Zuly Qodir, “*Partai Islam dan Demokrasi*,” Harian Kompas, 25 September 2013, h. 6.

[27]Komaruddin Hidayat, “*Menimbang Partai Agama*,” Harian *Kompas*, 20 February 2013, h. 6.

[28]Komaruddin Hidayat, “*Menimbang Partai Agama*,” Harian *Kompas*, 20 February 2013, h. 6.

[29]Salahuddin Wahid, “*Menimbang Partai Islam,”*Harian *Kompas,* 14 April 2014, h. 6.

Juga terkesan ekslusif. Hal terakhir ini menjadi kelemahan tersendiri ketika PKS mengalami resistensi terhadap banyak kelompok sementara membutuhkan suara publik dalam setiap suksesi.[30]

Menurut Azyumardi Azra, pluralisme politik dalam Pemilu 2014 menjadi tiga kelompok: *pertama*, parpol nasionalis berdasar Pancasila: PDI-P, Partai Demokrat, Partai Gerindra, Partai Golkar, Partai Hanura, dan Partai Nasdem; *kedua*, parpol nasionalis berdasar Pancasila dan berbasis massa Islam, PAN dan PKB; dan *ketiga*, parpol nasionalis berdasar Islam, PKS dan PPP.[31] Berbeda dengan Deliar Noer yang menelisik, partai-partai di masa Pemilu 1955 memiliki garis besar geneologi; agama, nasionalis dan komunis.[32]

Umat Islam Indonesia telah berulang kali mengalami pemilu dan saban pemilu masalah selalu berulang.[33] Setelah Pemilu 1955, perolehan suara partai Islam sedikit di atas 43% dari jumlah pemilih. Angka ini menurun pada pemilu-pemilu era Orde Baru. Pada Pemilu 1999, angka itu menjadi 37,4%, Pemilu 2004 menjadi 38,4%, dan Pemilu 2009 angka ini menjadi 29,3%. Kini, meningkat menjadi sekitar 32% berdasarkan hasil hitung cepat.[34] Data ini menunjukkan pendulum senja kala Partai Islam.[35] Semestinya Partai-Partai Islam di Negara-negara demokrasi, termasuk di Indonesia belajar dengan kemenangan Partai Keadilan dan Pembangunan (AKP) di Turki yang sukses mendudukkan Recep Tayyip Erdoğan[36] di kursi presiden.[37] "

Selain indikasi yang dikemukakan Komaruddin Hidayat, Azyumardi Azra mengungkapkan eksistensi Partai Islam kehilangan relevansi di tengah kesadaran

---

[30]Anis Matta menerangkan bahwa PKS bukan kepanjangan IM tetapi ia membenarkan bahwa bagian gerakan yang paling dekat dengan pemikiran Ikhwan ialah PKS. Banyak kemiripan antara PKS dan IM, baik dalam penggunaan istilah seperti kalimat *tarbiyyah*, *liqo'*, *usrah*, *harakah*, dan *siyasah*. Baca Ibnu Burdah, "*Adakah Hubungan PKS dengan Ikhwanul Muslimin?*", Harian Pagi *Jawa Pos,* 4 Mei 2017, h. 4.

[31]Azyumardi Azra, "*Rasionalisasi Parpol,*" Harian *Republika*, 17 Januari 2013, h. 9

[32]Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional*, 1945–1965 (Islamic Parties in the National Drama, 1945–1965), (Jakarta: GrafitiPress, 1987).

[33]Zuly Qodir, "*Partai Islam dan Demokrasi*," Harian Kompas, 25 September 2013, h. 6.

[34]Salahuddin Wahid, "*Menimbang Partai Islam,*" Harian *Kompas,* 14 April 2014, h. 6.

[35]Azyumardi Azra, "*Senja Kala Partai Islam?*" Harian *Republika*, 7 Februari 2013, h. 6.

[36]Recep Tayyip Erdogan menjadi idola bagi kaum muda aliran puritan di Indonesia sejak menjadi Presiden Turki 2015. Jejak rekam politiknya dibacakan dan viral di media sosial. Ia diusung oleh Partai Keadilan dan Pembangun (AKP) pada Pemilu 2015. Pemilu Turki diikuti 16 partai dengan empat besar yang bersaing ketat, yaitu: AKP, Partai Rakyat Republik (CHP), Partai Gerakan Nasional (MHP) dan Partai Rakyat Demokratik (DHP). AKP memenangi Pemilu dengan torehan suara 49,5 persen. Baca Ikhwanul Kiram Mashuri, "*Partai Islam Harus Belajar dari Turki Erdogani*," Harian *Republika*, 9 November 2015), h. 9.

[37]Ikhwanul Kiram Mashuri, "*Partai Islam Harus Belajar dari Turki Erdogani*," Harian *Republika*, 9 November 2015, h. 9.

kelas menengah muslim Indonesia. Apalagi ketika melihat laku politisi dari Parpol Islam tiada berbeda dengan parpol nasionalis. Parpol Islam mestinya berdiri di depan untuk membenahi keadaan Indonesia yang masih sangat kacau dan carut-marut, semacam korupsi yang kian merajalela, penegakan hukum yang lemah dan inkonsisten, konflik komunal laten, dan masih merajalelanya kemiskinan dan pengangguran.[38]

Alih-alih ikut andil dan berdiri di depan membenahi keadaan Indonesia, Partai politik Islam selain mengabaikan Pendidikan poltik yang sehat, justru semakin menguatkan politik identitas dan cenderung terpecah oleh konflik internal. Konflik internal PPP, PKS, PAN, yang mencuat ke permukaan kian memperburuk citra Parpol Islam. Apalagi bila ada kader Parpol Islam yang terlibat kasus korupsi, publik akan lebih marah dua kali lipat.[39] Publik menghukum dengan kejam terhadap partai Islam. Label Islam menuntut ekspektasi yang berbeda terhadap partai yang tak membawa label seperti itu. Atribut keagamaan menuntut para penyandangnya untuk berperilaku saleh, baik, jujur, sahaja, ramah, dan amanah.[40]

Jalan keluarnya atau solusinya yang tersedia hanya satu: pulihkan kembali visi dan praktik moral politik sebagaimana yang pernah ditunjukkan dengan nyata oleh Masyumi, Partai Katholik, dan PSI tempo dulu. Jika partai-partai yang mengaku memperjuangkan nilai-nilai Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara ingin dihargai oleh publik secara luas, semestinya mereka menjadi *avant-garde* (pelopor paling depan) dalam upaya memulihkan moral politik itu dalam bentuk yang kongkret dalam kehidupan kolektif kita sehari-hari.[41]

Soal politik identitas, setiap Pemilu tiba, selalu datang. Politik identitas yang diusung sering kali diumbar ke ruang publik tanpa mempertimbangkan kepentingan integrasi sosial bangsa.[42] Pada konteks inipun, sekali lagi, simpati publik terhadap Parpol Islam karena memainkan isu SARA mempertajam perbedaan dan merugikan kesatuan dan persatuan, sekaligus merugikan citra Islam dan Parpol Islam.

Indonesia adalah negara yang sangat *bhinneka* dalam banyak hal, dari etnis dan ras, kehidupan sosial-budaya, agama dan keyakinan sampai sosial-ekonomi. Sebagian besar mengandung primordialisme. Karena itu, tanpa ketaatan dan

---

[38]Azyumardi Azra, "*Senja Kala Partai Islam?*" Harian *Republika*, 7 February 2013, h. 9.

[39]Komaruddin Hidayat, "*Menimbang Partai Agama*," Harian *Kompas*, 20 February 2013, h. 6.

[40]Nasihin Masha, "*Keharusan Politik Asketis Partai Islam*," Harian *Republika,* Jumat 15 Februari 2013, h. 9.

[41]Ahmad Syafii Maarif, "*Partai Islam dan Masalah Moral Politik,*" Harian *Republika*, Selasa 2 April 2013, h. 9.

[42]Fajar Riza Ul Haq, "*Intoleransi di Tahun Politik,*" Harian *Kompas,* 7 Maret 2013, h. 6.

kepatuhan pada prinsip *political correctness* negara-bangsa ini dapat hancur berkeping-keping.[43]

Terseretnya isu SARA ke dalam kegiatan politik praktis bukan monopoli Parpol Islam mengingat dalam Pilpres 2014, Parpol Islam masuk dalam dua koalisi besar. Koalisi Indonesia Hebat (KIH) dan Koalisi Merah Putih (KMP). KIH yang mengusung pasangan Joko Widodo-Jusuf Kalla yang didukung PDIP, Nasdem, Hanura, PKB dan PPP, tidak menonjolkan simbolisme Islam, walau keduanya adalah muslim. Jusuf Kalla merupakan cendekiawan yang juga pernah berproses di Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) dan sedang menjadi Ketua Umum Pengurus Pusat Dewan Masjid Indonesia (DMI). Sedangkan KMP mengusung pasangan Prabowo Subianto–Hatta Radjasa, didukung Gerindra, PAN, PKS, PBB, Partai Golkar. KMP sangat terkesan menampilkan simbolisme Islam.[44] Politik di Indonesia belum menonjolkan sisi gagasan-gagasan baru. Masih cenderung menggunakan sisi emosi, primordialisme dan politik identitas.[45] Padahal ideal yang diharapkan adalah menonjolkan dan menampilkan gagasan-gagasan rasional sehingga dapat diterima secara rasiona pula. Konflik pemilihan kepala daerah sering terjadi karena politik identitas mengakibatkan luka sosial yang parah dan sulit membaik. Pada konteks ini, politik identitas mengancam demokratisasi.[46] Jelas sangat berbahaya bagi integritas bangsa karena politik identitas pada dasarnya pintu masuk paham radikalisme yang digerakkan kelompok revivalis melalui momentum Pilkada.[47] Sikap militan dan fanatik yang berlebihan dalam suksesi memperlihatkan karakter yang intoleran, permusuhan dan kebencian. Benih nalar kebencian dan melahirkan berita hoax berawal dari sini.

Kekhawatiran Fathorrahman Ghufron diperlukan jawaban, membangun kembali takarub dan kohesi sosial-politik. Perlu kesediaan mengurangi sikap

---

[43]Azyumardi Azra, "*Politik Primordialisme*," Harian *Kompas*, 11 Oktober 2016, h. 13.

[44]Azyumardi Azra, "*Simbolisme Islam dan Pilpres*," Harian *Kompas*, 21 Mei 2014, h. 13.

[45]Pada tingkat kultural, politik sebagai teknik mengalami kemajuan, tetapi politik sebagai etik mengalami kemunduran. Perangkat keras prosedur demokrasinya terlihat relatif lebih demokratis, tetapi perangkat lunak budaya demokrasinya, masih tetap nepotis-feodalistis. Pemerintahan demokratis tidak diikuti oleh meritokrasi (pemerintahan orang-orang berprestasi), malahan sebaliknya cenderung diikuti mediokrasi (pemerintahan orang sedang-sedang saja). Perluasan partisipasi politik beriringan dengan perluasan partisipasi korupsi. Pada tingkat institusional, desain institusi demokrasi terlalu menekankan pada kekuatan alokatif (sumber dana) ketimbang ke kuatan otoritatif (kapasitas manusia). Demokrasi padat modal melambungkan biaya kekuasaan, mengakibatkan perekonomian biaya tinggi dan merebakkan peluang korupsi. (Yudi Latif, '*Revolusi Pancasila*," Harian *Kompas*, 16 Maret 2015), h. 13.

[46]Burhanuddin Muhtadi, *Politik Identitas Mengancam Demokrasi*, http://www.perspektifbaru.com/wawancara/1137 diakses 2 Agustus 2018, (Diakses pukul 07:24 WIB).

[47]Fathorrahman Ghufron, "*Radikalisme dan Politik Identitas*," Harian *Kompas*, 5 Mei 2017, h. 6.

egoisme dan sektarianisme politik yang bersemangat bernyala-nyala dan sebaliknya membangun kesediaan berkorban untuk kepentingan rakyat dan negara-bangsa lebih besar.[48] Sejauh ini, elite politik negeri ini belum melakukannya secara maksimal sesuai apa yang seharusnya. Malahan sekretarianisme dikembangkan hingga tuhanpun diajak berpolitik.[49]

Pernyataan "tuhanpun diajak berpolitik" memiliki muatan kenyataan yang menunjukkan adanya fakta politik identitas menguat di tengah masyarakat Indonesia ketika suksesi tiba. Fenomena ini sejalan dengan kebebasan berekspresi dan kebebasan berpendapat yang diperoleh pascareformasi. Politik identitas menampakan corak yang intoleran, menumbuhkan nalar kebencian. Hal yang justru menjauhkan sikap agamis sesungguhnya.

Era reformasi, di bawah kepemimpinan Abdurrahman Wahid (Gus Dur), Megawati Soekarnoputri, Soesilo Bambang Yudhoyono (SBY), demokratisasi terjadi begitu gambling, bahkan dianggap kebablasan. Pada masa SBY, terkesan pembiaran dari pada mewaspadai gerakan radikalisme. Walau ada tindakan dalam penanganan terorisme, namun gerakan radikalisme seakan-akan dilindungi pemerintah SBY sekaligus berlindung di balik ketakutan untuk menyentuh karena takut dianggap melanggar HAM. Sebaliknya, menggunakan isu demokratisasi sebagai politik pencitraan yang diusungnya sehingga terpilih dalam Pilpres 2004 dan Pilpres 2009. Menurut pengamat politik, politik pencitraan SBY dianggap gagal.[50] Dampak sikap politik tersebut lebih mengemuka di masa kepemimpinan Joko Widodo – Jusuf Kalla.

Jamaah Islamiyah (JI) dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) meski juga disebut lahir dari rahim *euphoria* kebebasan. HTI lebih berani mengatakan, walau hidup di negara dengan sistem demokrasi tidak sesuai dengan visi dan misi mereka. HTI mengusung khilafah Islamiyah tetapi hidup di negara demokrasi yang mereka haramkan. Kontradiktif HTI juga tidak mengakui Pancasila atau lebih ekstrim, HTI tidak mengakui sistem kenegaraan Indonesia kecuali dengan entitas yang mereka usung, sistem khilafah. Sungguhpun sistem khilafah yang dicita-citakan itu tidak dapat dipertahankan secara akademik, gerakan HTI sebagai sebuah ormas baru sangat aktif dan massif.[51]

Gagasan HTI ini akhirnya menguburkan organisasi ini, pemerintah Republik Indonesia mengeluarkan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-undang (Perppu) Nomor 2 Tahun 2017 tentang Perubahan atas UU No 17 Tahun

---

[48]Azyumardi Azra, "*Takarub Sosio-religius dan Politik*," Harian *Kompas*, 4 Oktober 2014, h. 9.

[49]Komaruddin Hidayat, *Tuhan pun Diajak Berpolitik,* Harian *Sindonews*, 7 September 2018; versi online dapat dibaca di https://nasional.sindonews.com/read/1336622/18/tuhan-pun-diajak-berpolitik-1536336708, diakses 8 September 2018, pukul 12: 46 Wib.

[50]https://nasional.kompas.com/read/2011/04/24/15412766/Politik.Pencitraan.SBY.Gagal, diakses Selasa, 3 September 2018.

[51]Azyumardi Azra, "*Khilafah (1),*" Harian *Republika*, 27 Juli 2017, h. 9; baca juga, *Khilafah (2),* 3 Agustus 2017*,* dan *Khilafah (3)* 10 Agustus 2017.

2013 tentang Organisasi Kemasyarakatan (Ormas).[52] Banyak kontroversi tentang Perppu ini namun kehadiran dengan gagasan, konsep, tujuan dan gerakannya untuk mendirikan ‘khilafah’ dan menegakkan ‘syari’ah’ tentu saja ingin membuat negara dalam negara[53] atau justru ingin menghapus Negara Kesatuan Republik Indonesia dan menggantikan dengan sistem yang baru.

Selain kehadiran HTI, reformasi juga melahirkan organisasi massa yang juga dipandang radikal, yaitu Front Pembela Islam (FPI). Berbeda dengan HTI, yang mengusung gagasan khilafah, FPI justru terjun ke lapangan menegakkan syariat Islam, menurut pemahaman dan pemaknaan FPI. FPI tidak kompromi dan menyerang secara terbuka tempat-tempat yang dianggap maksiat. Melihat ciri dan aksi FPI, Ikhwanul Kiram Mashuri menyebutnya sebagai khawarij masa kini. Munculnya kelompok-kelompok radikal sekarang ini tidak terlepas dari ideologi dan teologi kaum khawarij ini. Ciri-cirinya antara lain, *pertama*, mereka keluar (kharij) alias tidak mengakui pemerintah (ulul amri) yang sah. Sebab, ketaatan hanya kepada pemimpin mereka yang dinilai memerintah sesuai dengan syariat dalam pandangan mereka. *Kedua*, siapa pun pihak yang berbeda pandangan dengan mereka dianggap sebagai musuh yang harus dilawan karena dipandang sebagai kafir. Ketiga, khalifah (pemerintah/ulul amri) wajib ditaati hanya bila mereka bersikap adil dan menjalankan syariat Islam. Tapi, bila mereka menyeleweng dari ajaran Islam, mereka mesti dibunuh.[54] ”

Memaknai ajaran Islam melalui perspektif tekstualis dan kaku, membuat FPI salah satu organisasi yang membentuk citra Islam sebagai agama yang penuh kekerasan dan brutal. Sama halnya dengan gerakan ISIS di Suriah. Meskipuan FPI tidak memiliki pretense untuk mendirikan negara dalam NKRI dan membangun sistem baru, tetapi akhirnya termasuk yang dilarang oleh pemerintah karena terafiliasi dan mendukung gerakan khilafah dan membuat kekacauan. Masyarakat menilai gerakan FPI memperlihatkan sikap intoleran dan mengganggu ketentraman. Dua organisasi radikal ini merupakan minor di tengah ormas mayor, seperti Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama, Persatuan Tarbiyah Indonesia (Perti), Persatuan Islam (Persis), Nahdhatul Wathan (NW) di Lombok. Namun gerakan radikal yang dilakukan di ruang publik membuatnya dikenal dan justru menjadi boomerang bagi agama Islam.[55] Seperti diungkapkan Gus Dur: Pada umumnya kelompok-kelompok garis keras di Indonesia dipengaruhi oleh gerakan Islam Transnasional dari Timur Tengah, terutama yang berpaham Wahabi dan Ikhwanul Muslimin, atau gabungan keduanya. Kelompok-kelompok garis keras di Indonesia, termasuk partai politiknya, menyimpan agenda yang

---

[52]http://nasional.kompas.com/read/2017/10/24/16342471/perppu-ormas-disahkan-pemerintah-kini-bisa-bubarkan-ormas, diakses Selasa, 24 Oktober 2017 pukul 20.49 WIB

[53]Azyumardi Azra, “*Mendirikan Negara Lain di Indonesia*,” Harian *Kompas*, 2 February 2016, h. 13.

[54]Ikhwanul Kiram Mashuri, “*Kaum Khawarij Masa Kini*, Harian *Republika*, 22 September 2014.

[55]Azyumardi Azra, “*Menjaga Marwah Islam (1)”* dan “*Menjaga Marwah Islam (2)*,” Harian *Republika* 7 April dan 14 April 2016.

berbeda dari ormas-ormas Islam moderat seperti Muhammadiyah, NU dan partai-partai berhaluan kebangsaan. Dalam beberapa tahun terakhir, sejak kemunculannya, kelompok-kelompok garis keras berhasil mengubah wajah Islam Indonesia mulai menjadi agresif, beringas, intoleran dan penuh kebencian, sesuatu yang sangat memprihatinkan.[56]

Komaruddin Hidayat dan Zuly Qadir menyatakan, keberhasilan demokratisasi di Indonesia tidak lepas dari peran NU dan Muhammadiyah sebagai organisasi Islam terbesar di Indonesia, pengawal NKRI dan penyangga masyarakat sipil.[57] Masdar Hilmy berharap agar dua ormas ini selalu ikut ambil bagian dari politik praktis, seperti NU pada masa lalu. Walaupun sebenarnya, keduanya pernah melahirkan partai yang kini tetap mengandalkan basis dua ormas ini. NU dan Muhammadiyah juga termasuk yang terus menolak setiap model gerakan radikal yang muncul di nusantara. Sebagai ormas yang beraliran moderat, justru tak luput dari penyusupan kader-kader radikal dari Timur Tengah.

Artinya, demokrasi telah digunakan dan diselewengkan oleh jaringan radikal untuk mengembangkan gerakan ke nusantara. Menyusun kekuatan sedini mungkin dan massif di akar rumput. Gesekan-gesekan kecil dimulai dari sini, sembari menunggu jika ada yang menunggangi dan mengambil keuntungan dari konflik yang akan terjadi. Radikalisme mengancam integrasi bangsa jika sudah ada kepentingan antarnegara yang saling ingin menguasai. Inilah yang mengerikan di tengah penegakan demokrasi dan kebebasan justru ancaman tidak dalam bentuk perang terbuka tetapi bersumber dari konflik antar sesama.[58] Ini tentu sangat mengerikan.

Pada tataran tertentu, demokrasi bagi sebagian kelompok dimanfaatkan untuk menyalurkan emosi dan menyulutnya menjadi konflik. Karena itu demokrasi membutuhkan hukum yang kuat. Benih-benih radikalisme, intoleransi dan sektarianisme kadang-kadang dimanfaatkan oleh segelintir elit untuk kepentingan politik kekuasaan.[59] Kepentingan sesaat, seperti Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada), sering menimbulkan gesekan yang bisa menimbulkan konflik. Sentimen Putra Asli Daerah (PAD), agama, ras, sering kali dimanfaatkan untuk mendapatkan suara rakyat. Demokrasi memberikan kebebasan beraspirasi dan berserikat. Karena itulah, terjadi eksplosi aspirasi politik yang diwujudkan dalam bentuk partai politik, yang jumlahnya sering sangat banyak. Eksplorasi partai

---

[56]Ahmad Syafii Maarif –Abdurrahman Wahid (Ed), *Ilusi Negara Islam, Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, (Jakarta: Gerakan Bhinneka Tunggal Ika, The Wahid Institute dan Maarif Institute, 2009)."

[57]Zuly Qodir, "*Partai Islam dan Demokrasi*," Harian *Kompas*, 25 Sept. 2013, h. 6.

[58]Azyumardi Azra, "*Proxy War (1)*," Harian *Republika, 13* Agustus 2015, h. 9 dan "*Proxy War* (2)," Harian *Republika* 20 Agustus 2015, h. 9.

[59]M Alfan Alfian, "*Masalah Abadi Demokrasi Kita*," Harian *Kompas*, 3 February 2014, h. 6.

politik ini jika tidak disikapi bijak, dengan segera memunculkan konflik politik yang dapat berkepanjangan.[60]

Menempatkan kepentingan umum, kepentingan bersama atas nama Negara memang tidak bisa dilakukan semua orang dan kelompok, kecuali dengan ikatan komitmen dan hukum yang kuat. Semangat menghormati kebhinnekaan dan persatuan adalah modal sosial bangsa yang wajib kita jaga bersama-sama. Pikiran dan tindakan apapun yang akan merusak kebhinnekaan dan persatuan bangsa oleh siapa pun, apa pun agamanya, apa pun suku bangsanya, apa pun partai dan posisi jabatannya, maka harus dicegah dan jika melanggar, harus diperlakukan sama di depan hukum (*equality before the law*).[61] Penting dicatat bahwa pembentukan *nation-state* di Indonesia dengan ideologi Pancasila sebagai dasar bisa terwujud karena sikap akomodatif, toleran dan kompromi para pemimpin Islam dan umat muslimin Indonesia sejak masa persiapan kemerdekaan menjelang berakhirnya Perang Dunia kedua. Menteri Agama Alamsjah Ratuprawiranegara berulang kali menyatakan, Pancasila adalah hadiah terbesar umat Islam kepada negara-bangsa Indonesia.[62]

Martin van Bruinessen menyatakan, tumbuhnya perjuangan kemerdekaan pada masa awal digerakkan oleh organisasi masyarakat dari kubu reformis yang telah mendapatkan pencerahan melalui lembaga pendidikan. Aktivis pergerakan kemerdekaan diawali dengan tumbuhnya semangat pemurnian agama dari unsur lokal yang dinilai *bid`ah, takhayul, khurafat*.[63]

Cikal bakal partai-partai yang hadir di kancah politik Indonesia merdeka tiada lain berawal organisasi masyarakat masa pra kemerdekaan. Organisasi massa di Indonesia memang tidak dapat dilepaskan dengan masalah politik. Menjelang atau menyongsong abad 20,[64] muslim di wilayah nusantara merespon perkembangan zaman saat itu dengan mendirikan organisasi. Respon tersebut lahir dari ruang kesadaran publik, terutama bagi kalangan cendekiawan, setelah melihat dan merasakan adanya persoalan sosial, ekonomi dan politik di tengah masyarakat yang masih di bawah pemerintahan Hindia Belanda. Pengaruh pemikiran dan gerakan dari Timur Tengah melalui surat kabar dan tokoh yang sudah pulang dari pendidikan di sana, juga turun mendorong keinginan saat itu.

Pendirian organisasi-organisasi tersebut menjadi alat yang sangat penting untuk membangun kekuatan menyusun strategi dan perlawanan dan mendorong

---

[60]Azyumardi Azra, "*Tunisia, Indonesia, dan Demokrasi*," Harian *Republika*, 12 Mei 2016, h. 9.

[61]Sohibul Iman, "*Islam, Kebinekaan, dan NKRI*," Harian *Republika,* 6 Desember 2016, h. 6.

[62]Azyumardi Azra, "*Khilafah (3),"* Harian *Republika* 10 August 2017, h. 9.

[63]Martin van Bruinessen, *Rakyat Kecil, Islam, dan Politik*, Cet.I (Yogyakarta: Gading, 2013), h. 172-173.

[64]Bertolak dari pengetahuan jejaring ulama sejak abad 14-19 yang dapat dibaca dalam Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia*, (Hawai: Universitas of Hawai Press Honolulu, 2004). Jejaring ulama telah terbingkai sedemikian rupa hingga memasuki fase kontemporer; kolonial, post-kolonial, perjuangan dan kemerdekaan.

kebangkitan masyarakat dari tekanan pemerintah kolonial. Ruang kesadaran publik pribumi mulai tumbuh sejak awal abad 19, di kala anak-anak pribumi, khususnya yang bangsawan mendapat kesempatan ikut pendidikan.[65] Tumbuhnya organisasi-organisasi muslim juga terjadi karena mulai terbukanya akses terhadap informasi-informasi tentang usaha untuk kebebasan dan kemerdekaan dari sistem pemerintahan kolonial. Momentum ini bertemu pula dengan desakan pelaksanakan politik etis oleh pemerintahan Hindia Belanda terhadap negeri jajahan. Politik etis ini lahir dari respon terhadap protes oposisi pemerintahan Belanda dan membuat Ratu Wilhelmina mengeluarkan kebijakan politik etis.[66]

Inilah momentum yang didukung oleh situasi dan kondisi yang membuat para cendikiawan muslim mulai menyatu secara alamiah untuk melawan keadaan. Awal kebangkitan organisasi-organisasi ini, lebih cenderung kepada keinginan mendapatkan kesempatan yang sama dalam bidang pendidikan. Karenanya, akses terhadap lembaga pendidikan yang masih terbatas membuat kaum cendekiawan mendirikan sekolah-sekolah. Kelak, setelah tamat, para alumni mengembangkan pendidikan dan organisasi di tempat lain dengan wajah yang berbeda.

Pemerintah Hindia Belanda sangat hati-hati untuk memberi izin. Khawatir pribumi makin memiliki modal keberanian untuk melawan pemerintah karena meningkatkan jumlah kaum terdidik. Mereka hanya memberi izin bila tidak ada sentuhan politik di lembaga pendidikan yang diizinkan. Sedangkan di sisi lain, beberapa anak-anak pribumi sudah mendapat kesempatan secara ketat bersekolah di lembaga pendidikan milik pemerintah Hindia Belanda. Mereka inilah nantinya juga yang kemudian mendominasi pemikiran dan gerakan kemerdekaan.[67]

2. Kehadiran Gerakan Politik Islam Transnasional

Reformasi di Indonesia, bukan berarti menemukan format ulang yang lebih baik, namun justru kelihatan sebagai kebebasan yang kebablasan. Ideologi intoleran masuk ke Indonesia memanfaatkan kebebasan seterusnya mendirikan ormas-ormas yang terus mencari panggung dan perhatian di ruang publik. Stabilitas, toleransi, kerap terganggu bahkan beberapa kasus menimbulkan

---

[65]Yudi Latif, *Geneologi Intelegensia, Pengetahuan dan Kekuasaan Intelegensia Muslim Indonesia Abad XX,* (Jakarta: Prenadamedia, 2013), h. 190.

[66] Politik Etis dikenal juga sebagai "politik balas budi". Suatu pemikiran kebalikan dari "politik tanam paksa" yang dilakukan pemerintahan kolonial. Politik ini dipelopori jurnalis *De Locomotief*, Pieter Brooshooft dan politisi C.Th. van Deventer. Mereka berdua membuka mata pemerintah kolonial untuk lebih memperhatikan nasib masyarakat di bawah pemerintah Hindia Belanda. Politik etik mulai berlangsung setelah Ratu Wilhelmina naik tahta dan berpidato di Parlemen Belanda. Ia menyatakan, pemerintah Belanda punya panggilan moral dan hutang budi (*een eerschuld*) terhadap pribumi di Hindia Belanda. Lihat Mochtar Lubis, H. Baudet, I. J. Brugmans, *Politik Etis dan Revolusi Kemerdekaan*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1987).

[67] Yudi Latif, *Geneologi Intelegensia, Pengetahuan dan Kekuasaan Intelegensia Muslim Indonesia Abad XX,* (Jakarta: Prenadamedia, 2013), h. 190.

konflik dan menewaskan ummat. Darah tumpah ke tanah karena pergesekan antarkelompok.[68]

Corak gerakan dan pemikiran politik Islam setelah lahirnya reformasi mengalami perubahan dari model dakwah kultural Nahdlatul Ulama (NU) dan model dakwah pendidikan dan kesehatan modern Muhammadiyah. Organisasi Muhammadiyah sering dianggap sebagai oragnisasinya kaum modernis, sedangkan NU dianggap organisasinya kaum tradisional.[69] Dua ormas moderat pada masa Orde Baru ini tidak lagi sendiri. Lahir ormas seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) sebagai cabang dari Hizbut Tahrir[70] Internasional, Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan lain-lain yang berupaya membangkitkan kembali labe formal Islam. Kelompok Islam yang mempertautkan Islam sebagai ideologi dalam makna sebagai agama yang menyeluruh menyangkut segala aspek kehidupan termasuk politik dan bercita-cita mewujudkan kehidupan politik atau negara terintegrasi dengan Islam. Kelompok tersebut khususnya HTI adalah termasuk Islam ideologis atau juga disebut sebagai Islamisme. Disebut dengan istilah Islam ideologis karena orientasi keagamaannya memandang bahwa Islam sebagai ideologi, yang mempertautkan Islam dan negara dan memperjuangkan cita-cita politik Islam menurut persepsi mereka.[71]

Menurut pandangan Greg Fealy, Islamisme dan muslim moderat atau bahkan liberal tidak begitu jauh berbeda bahkan sulit dipisahkan.[72] Pada kenyataannya menurutnya Islamisme adalah rangkaian yang tak terpisahkan yang batasannya anatara Islamisme dan muslim moderat menjadi kabur. Dengan lain kata, pemikiran Islamis dengan mudah bisa berdampingan dengan muslim moderat dalah hal-hal tertentu dan mendapat tempat dalam organisasi Islam mainstream seperti NU dan Muhammadiyah. Selain peran mereka sebagai sebuah organisasi moderat, sebagian kelompok dalam organisasi tersebut mendukung agenda kelompok Islamis olehnya tidak jarang kelompok yang menjadi bagian dari anggota organisasi mainstream itu dalam berpendapat mememiliki kesamaan dengan kelompok Islamis.[73]

Jika diperhatikan metode gerakannya, setelah orde baru Islamisme mewujud dalam dua bentuk manifestasi. Pertama, berjuang melalui jalur

---

[68] Ardiyanti, Handrini. "Konflik Sampang: Sebuah Pendekatan Sosiologi-Komunikasi." Jurnal Politica Dinamika Masalah Politik Dalam Negeri dan Hubungan Internasional 3.2 (2016).

[69]Deliar Noer, *Gerakan Islam Modern di Indonesia 1900-1942,* (Jakarta: LP3ES, 1996).

[70] Ahmed, Houriya, and Hannah Stuart. "Hizb Ut-Tahrir; IDEOLOGY AND STRATEGY." London: Centre for Social Cohesion (2009).

[71]Islamisme yaitu gerakan Islam ideologis dapat berbentuk partai-partai Islam maupun gerakan-gerakan Islam non partai politik. Lihat M. Imdadun Rahmat, *Islamisme di Era Transisi Demokrasi,* (Yogyakarta: LKiS, 2018).

[72]Greg Fealy, *Islamic Radicalism in Indonesia: The Faltering revival,* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2004), h. 104-121.

[73]Greg Fealy, *Islamic Radicalism, …* h. 105

struktural yakni berupaya untuk merebut kekuasaan dengn mengikuti pemilihan umum secara resmi. Hal tersebut dapat terlihat manifestasinya melalui partai-partai politik yang berlandaskan Islam dengan semangat dan agenda utamanya menegakkan syariat Islam bahkan negara Islam. Misalnya sejak tahun 1998 ada Partai Bulan Bintang (PBB), Partai Umat Islam (PUI), dan Partai Keadilan Sejahtera (PKS) sebagai perjuagan lewat struktural. Agenda mereka saat itu adalah berupaya memasukkan kembali Piagam Jakarta ke dalam UUD 1945 dan memperjuangkan penerapan syariat Islam dalam negara. Demikian pula ketika lahir banyak Peraturan Daerah (perda) yang berbasis syariah, tidak terlepas dari peran partai-partai Islam yang mendukung dan beroperasi dan berpengaruh di daerah-daerah.

Manifestasi bentuk kedua dari gerakan Islamisme adalah melalui aktivitas kultural sosial budaya di luar politik formal. Organisasi Islamis yang bergerak dalam jalur ini adalah seperti MMI, FPI, HTI dan Laskar Jihad dan semacamnya memanfaatkan kelemahan negara di era reformasi khususnya saat jatuhnya rezim orde baru. Dua bentuk gerakan tersebut bertujuan sama yaitu ingin merebut kekuasaan dan berjuang bersama mewujudkan formalisasi syariat Islam di tengah masyarakat dan negara.[74]

Ternyata di Indonesia, gerakan Islamisme begitu dinamis dan variatif, walaupun Islamisme telah menjadi ideologi berkarakter secara khusus. Wilayah intra dan ekstra parlementer, dua wilayah gerakan Islamis akan tetap berpengaruh dalam perjalanan dan proses politik yang berlangsung di Indonesia termasuk kaitannya dengan perkembangan demokratisasi.

Dengan demikian diperlukan pemahaman dan kesadaran umat Islam bahwa apa yang kita perjuangkan dalam demokrasi yang bermakna kedaulatan rakyat itu, tidak boleh diperhadapkan dengan kedaulatan Tuhan, karena sesungguhnya rakyat atau manusia juga adalah ciptaan Tuhan. Tuhan menciptakan manusia dan segala potensi yang dimilikinya, maka kedaulatan manusia merupakan anugerah yang diberikan Tuhan kepada manusia untuk menata kehidupan yang layak dan terbaik.

Istilah "Islam Transnasional" yang memunculkan wacana *Khilafah Islamiyah* yang diusung oleh HTI telah banyak diperbincangkan di berbagai tempat dan waktu, baik secara akademis maupun pembicaraan bebas diruang publik. Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) adalah bentuk pemikiran dan gerakan yang merepresentasikan "Islam Transnasional" karena keberadaannya tidak lahir dari proses pergumulan keindonesiaan, tetapi "dipindahkan" dari negara lain ke Indonesia.

HTI memiliki doktrin *Khilafah Islamiyah*[75] yang diakui sebagai antithesis ideologis yang siap menandingi dan secara bertahap akan mengganti posisi konsep negara bangsa atau Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang

---

[74]Michael Davis, "Laskar Jihad and the Political Position of Conservative Islam in Indonesia", Contemporary Southeast Asia 24, No. 1 (April 2002), h. 12-13.

[75] Akbar, Idil. "Khilafah Islamiyah: Antara Konsep dan Realitas Kenegaraan (Republik Islam Iran dan Kerajaan Islam Arab Saudi)." Journal of Government and Civil Society 1.1 (2017): 95-109.

sudah final di Indonesia.[76] Mulai dari situlah wacana "Islam Transnasional" bergulir secara luas dengan membawa nuansa ideologis yang diduga akan mengancam eksistensi organisasi keagamaan yang lahir dari pergumulan organisasi lokal Indonesia seperti NU. Dalam konteks Indonesia, kemudian istilah Islam Transnasional telah menjadi sebuah istilah akademis tersendiri yang memiliki konotasi makna luas dan spesifik yang berbeda dengan entitas-entitas dan komunitas keislaman lainnya.[77]

HTI berasal dari Hizbut Tharir (HT) yang berarti Partai Pembebasan (*Liberation Party*), dicetuskan pertama kali oleh Syaikh Taqiyuddin bin Ibrahim bin Mustafa bin Ismail bin Yusuf an-Nabhani (1909-1977) di Yerusalem tahun 1953, seorang Ulama lulusan Al-Azhar Mesir, juga seorang Hakim (*qadhi*) pada Mahkamah Banding di Al-Quds, serta politisi ulung yang lahir dari keluarga Ulama di Palestina.[78] Sejak didirikan, Hizbut Tahrir mengambil sikap berlawanan dengan Pemerintahan yang berkuasa dan berseberangan dengan para aktifis nasionalisme Arab. HT kemudian menjadi partai terlarang oleh Pemerintah Yordania dan sejumlah pengurus inti ditangkap tidak lama setelah partai ini dideklarasikan.[79] Syaikh Taqiyyuddin sendiri bersama beberapa tokoh HT lainnya seperti Dawud Hamdan, Munir Syaqir, Ghanim Abduh dan Abd al-Aziz al-Khiyan ditangkap dan dijebloskan ke penjara. Tak lama berlangsung, berkat petisi sekelompok tokoh yang memiliki kedudukan, Taqiyuddin kemudian dibebaskan. Sejak saat itu, HT berkegiatan secara *underground,* menjadi gerakan bawah tanah di Yordania, Syria dan Palestina.[80]

Tiga negara: Yordania, Syria dan Palestina, menjadi tempat utama kaderisasi dan pengembangan HT. Palestina menjadi ladang yang subur bagi persemaian HT disebabkan dua hal. *Pertama,* Syaikh Taqiyuddin sebagai penggagas dan ketua pertama HT lebih banyak beraktifitas di Palestina sehingga memungkinkan melakukan kaderisasi. *Kedua,* Palestina sebagai lahan jihad kaum muslimin, membutuhkan kerangka ideologi yang lebih kuat untuk memperjuangkan pembebasan tanah airnya dari penindasan Yahudi. Meskipun ruang perjuangannya dan aktifitasnya di Palestina dan negara-negara mayoritas

---

[76]Amin Farih, "Nahdlatul Ulama (NU) dan Kontribusinya dalam Memperjuangkan Kemerdekaan dan Mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI)." Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan 24.2 (2016): 251-284.

[77]Zaimul Asroor, "Islam Transnasional vs Islam Moderat: Upaya NU dan MD dalam Menyuarakan Islam Moderat di Panggung Dunia." AT-TURAS: Jurnal Studi Keislaman 6.2 (2019): 171-213.

[78]Ihsan Samarah, *Biorafi Singkat Taqiyuddin an-Nabhani,* (Bogor: Al-Izzah Press, 2002). Lihat pula Suha Taji-Farouki, *A Fundamental Ques: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate,* (London, Grey Seal, 1996), h. 7.

[79]M. Kautsar Thariq Syah, and Paelani Setia. "Radikalisme Islam: Telaah Kampanye Khilafah oleh Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) Pra-Pembubaran oleh Pemerintah." Jurnal Iman dan Spiritualitas, Vol 1, No 4, 2021 (2021): 523.

[80]Ahmad Fuad, "Konsep Kepemilikan dalam Islam: Studi atas Pemikiran Syaikh Taqiyuddin an-Nabhani." *Jurnal Syariah* 5.2 (2017).

berpenduduk Islam lainnya, tetapi Markasnya atau Kantor pusat logistik Hizbut Tahrir berada di London.[81]

Setelah Syaikh Taqiyuddin wafat pada 1997 M/1396 H, kepemimpinan HT berlanjut kepada Syaikh Abdul Qadim Yusuf Zallum, seorang yang telah membantu dakwah Syaikh Taqiyuddin sejak HT berdiri. Pada masanya gerakan HT mulai berkembang dan merekrut ribuan orang sebagai anggota dan pelanjut pemikirannya.[82] Kepemimpinan kedua ini, HT mengklaim telah ada di lebih dari 40 negara di jazirah Arab di Timur Tengah, Afrika seperti Mesir, Libya, Sudan dan Aljazair, juga ke negara-negara Eropa, Amerika dan Asia seperti di Turki, Inggris, Prancis, Jerman, Austria, Belanda, Amerika Serikat, Rusia, Uzbekistan, Tajikistan, Kirgistan, Pakistan, Malaysia, Indonesia dan Australia. [83]

Kepemimpinan Syaikh Abdul Qadim Yusuf Zallum berlangsung hingga 2003. Setelah Zallum wafat, komando HT dipegang oleh Syaikh Atha Abu Rusythah, alias Abu Yasin, seorang yang sebelumnya telah menjadi juru bicara HT, sebagai pemimpin HT secara Internasional.[84] Dalam memimpin HT, Abu Yasin didampingi oleh dua tokoh penting yaitu Khaled Hassan dan Syaikh Assad Tamimi. Khaled Hasan adalah pendiri organisasi Fatah, salah satu garis keras dari Organisasi Pembebasan Palestina/*Palestine Liberation Organization (PLO)*.

Selain mengilfiltrasi PLO, HT juga memberikan pengaruh penting pada gerakan Hisbullah dan Hammas. Mereka berusaha mempengaruhi proses politik di Yordania maupun Palestina. Sebagai contoh, HT pernah melakukan penyusupan ke tubuh angkatan bersenjata Yordania pada tahun 1969 dalam sebuah upaya kudeta. Upaya kudeta gagal ini kembali terulang pada tahun 1971, juga pernah melakukan penyusupan ke tubuh militer Irak pada tahun 1972. Tidak berhenti sampai di situ, sejumlah kekerasan politik berupa kudeta dan pembunuhan politik di Mesir, Tunisia, dan beberapa negar Timur Tengah lainnya pada decade 1970-an ditengarai melibatkan aktifis HT. Kudeta Mesir tahun 1974 dan pembunuhan Anwar Sadat tahun 1984, diduga melibatkam aktifis HT.

HT masuk ke Indonesia tahun 1980-an dan didirikan pada tahun 1982 dengan menambah kata Indonesia menjadi Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Awalnya HT diperkenalkan oleh Abdurrahman al-Baghdadi, pemimpin Hizbut Tahrir di Australia yang pindah ke Bogor Jawa barat atas undangan KH. Abdullah bin Nuh, Pimpinan Pondok Pesantren Al-Gahzali dan Dosen di Fakultas Sastra Universitas Indonesia (UI).[85] Selama tinggal di Bogor, ia

---

[81]Emmanuel Karagiannis, *Political Islam in Central Asia: The Challenge of Hizb ut-Tahrir,* (London: Routledge, 2010), h. 1.

[82]Al Amin, Ainur Rofiq. *Khilafah HTI dalam timbangan*, (Jakarta: Pustaka Harakatuna, 2017)

[83]Mohamed Nawab M. Osman, "Reviving the Caliphate in the Nusantara: Hizbut Tahrir Indonesia's Mobilization Strategy and Its Impact in Indonesia," *Terrorism and Political Violence,* Vol. 22, No.4, 2010, h. 601.

[84]Endang Turmudzi dan Riza Sihabudi *(ed), Islam dan Radikalisme di Indonesia,* (Jakarta: LIPI Press, 2006), h. 265-266

[85] Rijal, Syamsul, Din Wahid Asnawati, and Suhanah Adlin Sila. "Perkembangan paham kegamaan transnasional di Indonesia." (2011).

berinteraksi dengan banyak aktifis muslim dari Masjid Al-Ghifari, yang merupakan markas besar aktifis muslim di Institut Pertanian Bogor (IPB). Para Aktifis kampus-kampus inilah yang kemudian menjadi penyebar gagasan HTI melalui jaringan Lembaga Dakwah Kampus (LDK) menyebar ke kampus-kampus lain di luar bogor seperti Unpad, IKIP Malang, Unair dan seterusnya hingga ke luar Pulau Jawa.[86]

Gagasan Islam transnasional menemukan signifikansi dalam pertarungan ideologi yang mempertentangkan antara paham nasionalisme dengan paham khilafah. Para penganjur dan aktivis HTI seringkali membongkar logika nasionalisme dari perspektif teologi melalui argumen bahwa nasionalisme merupakan produk ideologi yang tidak berakar dalam ajaran Islam. Menurut mereka, nasionalisme adalah paham mutakhir yang ditemukan oleh bangsa Eropa pada awal abad ke-20 sebagai antitesis dari paham transnasionalisme fasis yang telah mengantarkan bangsa Eropa pada peperangan antar-bangsa yang panjang dan melelahkan. Penolakan terhadap paham nasionalisme merupakan sesuatu yang sangat lazim ditemukan dalam pokok-pokok pemikiran Islam aktivis HTI. Mereka menyandarkan argumentasinya pada buku-buku yang ditulis oleh mentor ideologis mereka 'Abd al-Qadim Zallum.[87]

Sebagaimana layaknya gerakan Tarbiyah, HTI berkembang secara pesat di antara komunitas mahasiswa melalui jaringan "dakwah kampus," yang mengalami puncaknya ketikan rezim Soeharto menerapkan pelarangan aktivitas politik mahasiswa melalui Kebijakan Normalisasi Kehidupan Kampus (NKK) tahun 1978. Sejak saat itu, sebagaimana kelompok aktivis Islam lainnya, HTI menjadi gerakan bawah tanah, hingga jatuhnya Rezim Orde Baru. Pemikiran dan ideologi HTI disebarkan melalui lingkar studi yang dikenal sebagai halaqah.[88] Melalui halaqah ini, para partisipan membaca dan berdialog dengan ide-ide yang dipasarkan oleh HTI melalui serangkaian publikasinya seperti buku terjemahan, Buletin *Al-Islam*, jurnal *Al-Wa'ie*, dan informasi yang disediakan di situs.

3. Ideologisasi Syariat Islam dan Doktrin Khilafah

Kebangkitan Islam menjadi pendorong lahirnya gerakan modern sebagai salah satu cara menghadapi dominasi Barat juga telah terjadi di Indonesia. Sejarah mencatat bahwa sejak awal abad ke-20 gerakan Islam mengalami perubahan dari pola komunal menjadi apa yang disebut Kuntowijoyo dengan pola asosiasional. Perkembangannya tersebut ditandai dengan berdirinya Syarekat Dagang Islam yang kemudian berubah menjadi Sarekat Islam yang lebih berorientasi politik. Sedangkan dalam arti kelembagaan nonpolitik, gerakan Islam pertama yang berbentuk organisasi adalah Muhammadiyah dan Persatuan

---

[86]Ainur Rofiq Al Amin, *Membongkar Proyek Khilafah Ala Hizbut Tahrir Indonesia* (HC). LKiS Pelangi Aksara, 2012.

[87]Saifuddin, *Khilafah vis a vis Nation State: Telaah atas Pemikiran Politik HTI,* (Yogyakarta: Mahameru, 2012), h. 48.

[88]Sri Yunanto, *Negara Khilafah Versus Negara Kesatuan Republik Indonesia,* (Jakarta: IPSS, 2017) h. 38

Islam yang sering dianggap sebagai kaum modernis, serta organisasi Nahdatul Ulama (NU) yang dianggap berbasis golongan tradisional. Pola perjuangan seperti ini didasarkan pada solidaritas organis dengan corak kepemimpinan yang tidak lagi paternalistik, tetapi lebih demokratis.

Sejarah mencatat bahwa sejak awal abad ke-20 gerakan Islam mengalami perubahan dari pola komunal menjadi apa yang disebut Kuntowijoyo dengan pola asosiasional. Perkembangannya tersebut ditandai dengan berdirinya Syarikat Dagang Islam yang kemudian berubah menjadi Sarekat Islam yang lebih berorientasi politik. Sedangkan dalam arti kelembagaan nonpolitik, gerakan Islam pertama yang berbentuk organisasi adalah Muhammadiyah dan Persatuan Islam yang sering dianggap sebagai kaum modernis, serta organisasi Nahdatul Ulama (NU) yang dianggap berbasis golongan tradisional. Pola perjuangan seperti ini didasarkan pada solidaritas organis dengan corak kepemimpinan yang tidak lagi paternalistik, tetapi lebih demokratis.

Gambaran sejarah diatas adalah contoh sebuah ekspresi umat Islam yang tidak sekdar menampilkan ajaran Islam, akan tetapi juga menegaskan Islam sebagai ideologi (gerakan sosial yang berbasis ideologi). Hal tersebut mendasarka pandangan politik keagamaan yang merujuk pada pernyataan: *inna al-Islam ad-din wa ad-dawlah* (Islam itu agama dan negara). Meskipun dalam perkembangannya, pernyataan bahwa Islam sebagai sebuah ideologi masih menuai kontroversi dan perdebatan, namun dalam kenyataannya di sebagian lingkungan muslim masih terdapat gerakan atau pemikiran yang menjadikan Islam sebagai ideologi. Kontroversi tersebut dapat dipahami mengingat konsep ideologi itu sendiri sepanjang sejarahnya selalu menjadi wacana kontroversi baik sebagai kerangka pemikiran maupun gerakan.

Konsep yang sulit dipahami dalam keseluruhan ilmu sosial adalah ideologi.[89] Konsep ideologi telah menyulut perselisihan berkepanjangan soal penggunaannya secara tepat terhadap mereka yang menggunakan konsep ideologi tersebut, atau dapat dikatakan bahwa tidak ada definisi tunggal konsep ideologi yang dapat diterima secara universal. Definisi sederhana, umum dan tidak kontroversial tentang ideologi politik ditawarkan oleh Erikson dan Tedin. Menurut mereka, ideologi adalah seperangkat keyakinan tentang tatanan masyarakat yang tepat dan bagaimana tatanan itu dapat dicapai.[90]

Dinamika pertarungan ideologis dalam penelitian ini adalah perlawanan gerakan Islam tertentu dengan cara mempropagandakan Islam sebagai ideologi. Di satu sisi, kelompok Islam arus utama atau mayoritas seperti NU tidak menjadikan Islam sebagai ideologi. Mayoritas umat Islam Indonesia telah menerima Pancasila sebagai ideologi negara. Dalam era reformasi ketika kebebasan berpendapat demikian luas, memunculkan penentangan dari sejumlah gerakan Islam khususnya HTI yang mempropagandakan ideologi lain, termasuk

---

[89]David McLellan, *Ideologi,* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), h.1.

[90]Robert S. Erikson and Kent L. Tedin, *American Public Opinion,* Sixth Edition, (New York: Longman, 2003), h. 64

menjadikan Islam sebagai ideologi dengan sistem pemerintahan khilafah Islamiyah. Mereka berupaya melakukan perubahan secara radikal terhadap sistem politik dan pemerintahan NKRI yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945. Aktor-aktor yang terlibat dalam mendukung ideologisasi Islam tersebut menggunakan argumentasi teologis yang didasarkan pada teks-teks keagamaan. Ideologisasi Islam bahkan ideologisasi syariat Islam memberikan penguatan-penguatan dan dalil bagi lahirnya keyakinan akan perlunya Khilafah Islamiyah.[91] Doktrin-doktrin yang dikemas dan diajarkan kepada warga HTI itulah menjadi dasar bagi perlawanan terhadap segala bentuk ideologi yang lain, termasuk perlawanan mereka terhadap ideologi Pancasila.

Dalam dunia muslim, hampir semua gerakan Islam telah menempatkan ideologi dalam posisi dan fungsi yang sangat penting. Gerakan-gerakan Islam seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir, Jama'at Islam di Pakistan, dan gerakangerakan Islam di Indonesia seperti Syarikat Islam dan Masyumi, lahir dan tidak lepas dari ideologi. Pandangan yang mempertautkan Islam sebagai ideologi, dalam makna Islam sebagai agama yang menyeluruh menyangkut segenap aspek kehidupan termasuk politik dan memproyeksikan Islam itu secara langsung atau integral dengan kehidupan politik atau negara.

Kelompok Islam yang membangkitkan kembali label formal Islam dan penerapan syari'at Islam, tergolong Islam ideologis atau dalam istilah yang belakangan populer disebut Islamisme. Dikatakan Islam ideologis karena watak dan orientasi keagamannya berbasis pada pandangan Islam sebagai ideologi, yang mempertautkan secara langsung hubungan Islam dengan negara atau politik serta memperjuangkan cita-cita politik Islam.

Islamisasi harus dilakukan melalui keterlibatan langsung dalam kegiatan sosial dan politik. Bagi kaum Islamis, keterlibatan dalam politik berpijak pada Islam sebagai sistem pemikiran yang umum dan menyeluruh (*Islam is a global and synthesizyng system of thought*), masyarakat Islam dalam berbagai landasan dan struktur kehidupannya haruslah Islami.

Dalam konteks Indonesia, fenomena diatas terjadi pada wilayah pemaknaan pada tingkat implementasi isu dan simbol. Kalangan Islam politik meyakini bahwa harus diwujudkan secara simbolik dalam politik, sedangkan kalangan Islam substantif menentang kehadiran partai Islam dan simbolisasi syari'at oleh Negara. Kalangan Islam substantif atau liberal (kebanyakan kalangan muda yang bergabung dalam JIL) menolak seluruh bentuk perjuangan yang hendak melegal formalkan Islam dalam politik. Bagi kelompok ini, usaha simbolisasi syariat akan mengancam integrasi dan sekaligus mencemarkan makna hakiki agama. Pencampuran antara agama dengan politik, tidak saja keliru dan salah tetapi juga agama hanya sekedar dijadikan alat untuk meraih kepentingan politik kaum elit. Sebaliknya, kalangan yang memperjuangkan syariat (formalisasi/simbolisasi) berkeyakinan bahwa Islam adalah agama yang integratif, Islam tidak mengenal pemisahan antara agama dan negara, antara

[91] Hilmy, Masdar. "Akar-Akar Transnasionalisme Islam Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)." *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 6.1 (2011): 1-13.

dunia dan akhirat dan pemisahan dalam bentuk apapun. Oleh kalangan ini, mereka yang menghendaki pemisahan tersebut termasuk sekuler.

Islam adalah agama monoteistik yang disebarkan oleh nabi Muhammad SAW, Alquran dan Sunah merupakan sumber atau pedoman bagi umat untuk melakukan hubungan-hubungan sosial dan politik. Sehingga, umat Islam (bahkan juga non muslim), pada umumnya mempercayai watak holistik Islam sebagai instrument ilahiah untuk memahami dunia. Islam seringkali dipandang lebih dari sekedar agama, untuk itu pandangan tersebut menyatakan bahwa Islam tidak mengakui tembok pemisah antara yang spiritual dan yang temporal, melainkan mengatur semua aspek kehidupan.

Bagi Hassan Hanafi, bahwa term "Islam" yang umum harus dimaknai sebagai "sebuah agama tertentu'. Menurutnya, term ini sebaiknya diganti dengan term 'pembebasan" (taharrur) sebagaimana disimbolkan dalam syahadat. Menurutnya lagi, 'Islam' berarti pembebasan kesadaran manusia dari kekuatankekuatan tiran. 'Islam' memang juga bermakna "penyerahan", tetapi makna tersebut telah dimanipulasi oleh kaum elit menjadi "penyerahan" kepada penguasa sebagai implementasi dari penyerahan kepada Tuhan. Karena itu, Hanafi lebih menekankan pada makna lain dari kata "Islam", yakni "protes, oposisi, dan revolusi". Dari pemakanaan tersebut maka Islam banyak dipandang lebih dari sekedar agama, maka menimbulkan beberapa bentuk aktivisme Islam yang sering disebut dengan Islamisme.

Islamisme merupakan deskripsi Barat, yang menjelaskan tentang bentuk aktivisme Islam yang muncul pada seperempat awal abad ke-20. Dalam pemaknaannya, Islamisme memiliki empat ciri: pertama, mengusung kebangkitan Islam sebagai basis reformasi masyarakat; kedua, memahami Islam sebagai ideologi; ketiga, memiliki tujuan mendirikan sistem Islami atau negara Islam (*al-nizham al-Islami*); keempat, baginya, ciri negara atau sistem politik negara adalah penerapan syariah (berdasar pada hukum Islam).

Menurut Hasan Al-Banna, bahwa gerakan Islam yang selalu berpandangan bahwa Islam adalah bagian integral dalam politik atau negara disebut dengan "Islamiyyah" (Islamiyah). Sedangkan dalam wacana kontemporer dikenal dengan "Islamism" (Islamisme). Para Islamiyah disebut "Islamiyyun", sedangkan pengikut Islamisme disebut "Islamis". Islamiyah dalam makna mutakhir (kontemporer) sebagaimana diperkenalkan para sarjana Barat yang mempelajari Islam dan fenomena gerakan- gerakan fundamentalisme Islam, sepadan dengan istilah atau konsep "Islamisme" (Islamism). Islamisme merupakan fenomena gerakan Islam kontemporer yang memandang Islam sebagai ideologi politik, termasuk yang membawa kecenderungan neo-fundamentalisme yang sangat peduli pada syariat Islam.[92]

---

[92] Menuurt Hasan Al-Bana: Islam adalah sebuah sistem komprehensif yang mampu berkembang sendiri, berdasarkan dua sumber fundamental yaitu al-Quran dan al-Hadis Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Postmodernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 51

Dalam pandangan lain, Islamisme diartikan sebagai sebuah keyakinan bahwa Islam memiliki seperangkat norma atau ajaran yang komprehensif dan unggul, yang bisa dijadikan sebagai pedoman untuk ketertiban aturan sosial. Dimanapun kaum Islamis berusaha mengganti aturan sosial-politik yang ada dengan norma atau ajaran yang didasarkan tafsir tertentu atas ajaran Islam. Usaha-usaha tersebut bisa ditempuh melalui aksi-aksi atau gerakan damai ataupun kekerasan tergantung oleh sistem nilai yang diyakini oleh aktor-aktor gerakan Islamis tersebut. Lebih lanjut, bahwa Islamisme (orientasi politik Islamis) merupakan sesuatu yang krusial dalam mendefinisikan sejauhmana seorang muslim di anggap Islamis atau tidak. Beberapa ahli tentang masyarakat muslim, seperti Lewis dan Gellner, ataupun sarjana ilmu politik, seperti Huntington dan Kedourie, mencoba membuktikan bahwa Islmisme merupakan hal universal bagi kaum Muslim. Bagaimana mengukur Islmisme, satu cara untuk melakukan hal tersebut adalah mengetahui bagaimana para ideolog Islamis mendefinisikan Islam sebagai Ideologi sosial politik. Bagi Bubalo dan Fealy, tujuan akhir Islmisme itu sendiri adalah pendirian negara atau sistem Islam. Meskipun demikian, gerakan Islamisme itu sendiri tidaklah monolitik. Ada beberapa faksi di dalam Islamisme, tapi tujuannya sama, yakni mendirikan negara Islam, atau setidaknya sistem yang berdasarkan ideologi Islam.

Kalau ditelusuri secara saksama, eksistensi gerakan ini sebenarnya sejalan dengan gerakan revivalisme Islam yang dipertautkan dengan gerakan kebangkitan Islam yang dipelopori oleh Ibn Taimiyyah, Muhammad Abduh, Muhammad bin Abd. Al-Wahhab, Jamaluddin Al-Afghani, dan Rasyid Ridha di dunia Islam, yang kemudian masuk dan berkembang di Indonesia pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20.[93]

Di Indonesia, seiring dengan berkembangnya kehidupan perpolitikan nasional ketika memasuki era reformasi, jalur-jalur demokrasi dibuka seluasluasnya bagi masyarakat untuk turut berpartaipasi dalam berbagai proses politik secara sukarela. Era reformasi juga memasuki babakan baru dengan mendatangkan liberalisasi politik. Situasi ini telah memungkinkan lahirnya partai-partai politik dalam jumlah yang sangat banyak. Islam juga mengambil bagian yang besar dalam era demokratisasi tersebut. Buktinya, bahwa di antara organisasi-organisasi politik yang muncul itu adalah partai-partai yang mempunyai sosial origin Islam.

Partai politik pun mulai "kembali menemukan momentum" dirinya untuk memikat masyarakat. Simbol-simbol agama mulai kembali menjadi "komoditas" yang dianggap mampu meningkatkan perolehan suara. Sebagai kelanjutan dari asal-usul sosial demikian itu, ada partai yang menegaskan diri sebagai partai

[93] Menurut Fazlur Rahman, revivalisme Islam (*pramodern*) adalah gerakan semisal Wahabi, sementara neo-revivalisme adalah gerakan semisal Ikhwanul Muslimin. Istilah ini juga dipergunakan oleh Yusuf Qardlawi dengan sebutan *alsakhwah alIslamiyyah* sebagai pengganti istilah fundamentalisme yang dinilai kurang tepat dipergunakan (John L. Esposito, *The Future of Islam*, (USA: Oxford University Press, 2010), h. 35.

Islam. Ini terutama tampak dalam simbol dan asas partai. Ada pula yang merasa tidak perlu menyatakan diri sebagai partai Islam. Meskipun begitu, publik tetap menganggapnya sebagai partai Islam. Hal ini sesuai dengan realitas yang ada, bahwa secara jelas pendukung partai-partai itu, baik yang menyatakan secara resmi partai Islam atau tidak, adalah komunitas Islam.

Perkembangan ini telah melahirkan penilaian tersendiri yakni pandangan mengenai munculnya kembali kekuatan politik Islam. Pandangan ini dianggap boleh saja, karena satu hal yang harus diingat bahwa mayoritas penduduk Indonesia adalah beragama Islam. Langsung atau tidak, kenyataan ini akan mempunyai implikasi politik. Dengan kata lain, kekuatan politik apapun, lebihlebih partai politik, akan sangat memperhitungkan realitas demografis seperti itu. Artinya, bahwa massa Islam bakal diperebutkan oleh kekuatan-kekuatan politik guna mencari dukungan. Meskipun dalam wilayah tertentu, artikulasi (pemikiran politik Islam) masih tetap didominasi oleh kemauan ideologis untuk melegitimasi rezim-rezim masyarakat Islam dewasa ini.

Gagasan yang diusung HT, terkait dengan doktrin yang diajarkan oleh para ideolog HT bahwa penerapan syariah harus bersifat menyeluruh dan sekaligus (*one for all*), tidak bisa dilakukan secara bertahap. Demikian juga penolakan terhadap atribut-atribut kelembagaan politik non muslim.[94] Syaikh Taqiyuddin, dalam menuliskan konsepsinya mengenai HT, menjelaskan bahwa Islam melarang adanya partai-partai atau kelompok-kelompok politik yang tidak Islami, yang asasnya bertentangan dengan Islam. Islam menurutnya, hanya membolehkan adanya partai-partai atau kelompok-kelompok yang mengikuti ketentuan Islam. Dengan demikian iman terhadap *mabda* (ideologi) mengharuskan adanya satu *mabda* Islam saja dalam masyarakat, tidak bercampur dengan yang lainnya.[95] Mereka juga berpandangan bahwa memerangi penguasa kufur, yakni mereka yang tidak menerapkan hukum Islam atau hanya menerapkan sebagian, adalah kewajiban. Oleh sebab itu, semua itu wajib diperangi dengan mengangkat senjata.[96]

Dekade 1990-an, ide-ide dakwah HTI mulai disampaikan kepada masyarakat umum dengan cara *door to door*. Tahap pertama, penyampaian dakwah pada orang tua mahasiswa. Kedua, seiring dengan waktu lulusnya para mahasiswa, maka aktifis dakwah mulai bergerak di perkantoran, pabrik, dan perumahan.[97] Dakwah inipun dilakukan selama satu dekade, hingga dekade 2000-an. Dakwah HTI semakin mendapat kesempatan seiring adanya perubahan suasana politik di Indonesia karena reformasi. Ketika dirasakan adanya sambutan

---

[94]Akhiyat, Akhiyat, and Win Usuluddin. "Negera Utopia eks Hizbut Tahrir Indonesia." (Surabaya: Imtiyas, 2019).

[95]Taqiyuddin An-Nabhani, *Mafahim Hizbut Tahrir,* (Jakarta: Hizbut Tahrir Indonesia, 2011), h. 108

[96] Muhtadi, Burhanuddin. "The Quest for Hizbut Tahrir in Indonesia". Asian Journal of Social Science 37.4 (2009): 623-645. https://doi.org/10.1163/156853109X460219 Web.

[97] Shobron, Sudarno. "Model Dakwah Hizbut Tahrir Indonesia." Jurnal Profetika Volume 15 No. 1, Juni 2014

masyarakat maka perlahan HT mulai menunjukkan dirinya sebagai gerakan Islam yang terbuka.[98]

Pada bulan maret tahun 2002, bertempat di Istora Senayan digelar Konferensi Internasional soal Khilafah Islamiyah.[99] Gelaran tersebut dapat menghadirkan tokoh-tokoh HT dari dalam dan luar negeri sebagai pembicara. Antara lain KH dr. Muhammad Usman (Indonesia), Ustadz Ismail Al-Wahwah (Autralia), Ustadz Syarifuddin M. Zain (Malaysia), dan KH Muhammad Al-Khaththath (Indonesia). Konferensi tersebut sebagai tanda lahirnya organisasi Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), dan sejak itu HTI mulai memproklamirkan diri sebagai organisasi politik yang berideologikan Islam. Dasar utama HTI adalah seruan untuk menerapkan Islam secara *kaaffah*.[100]

B. Nahdlatul Ulama Sebagai Ormas Moderat

Nahdlatul Ulama (NU) lahir di Jombang, pada tahun 31 Januari 1926,[101] dua tahun setelah kelahiran NU peristiwa Soempah Pemoeda 28 Oktober 1928, terjadi di Jakarta. Kelahiran organisasi ini atas prakarsa banyak kiyai, pemilik pondok pesantren, lembaga pendidikan tradisional yang diberikan kesempatan mendidik ilmu agama oleh pemerintah Hindia Belanda. Kehadiran ormas ini juga mengikuti iklim sosial politik yang tumbuh pada saat itu, dimana antikolonialisme, kesadaran nasionalisme, mencari keadilan, kedamaian, keberagamaan, di tengah publik. Hal ini dimungkinkan karena suasana pasca perang dunia II, situasi perjuangan di berbagai belahan dunia terhadap keinginan lepas dari kolonialisme serentak tumbuh. Jaringan komunikasi lewat surat kabar yang juga bergelora tumbuh menyebarkan pemikiran-pemikiran baru. Di sinilah lahirnya intelegensia baru yang agresif melawan pemerintah Hindia Belanda.[102]

1. Awal Pembentukan dan Khittah Nahdlatul Ulama (NU)

Sebelum berhasil mendirikan NU, beberapa tokoh sudah bermaksud untuk mendirikan sebuah perkumpulan (Jam'iyyah) atas dasar pembacaan para kiyai melihat dinamika politik di bumi nusantara. Membangun wadah perkumpulan dan menerbitkan surat kabar sedang menjadi tawaran penting setelah politik

---

[98]Abd Qohar, and Kiki Muhamad Hakiki. "Eksistensi Gerakan Idiologi Transnasional HTI Sebelum dan Pasca Pembubaran." *KALAM* 11.2 (2017): 365-396.

[99]Abdullah Khusairi, Ahmad Khoirul Fata. "Religious Dynamics in Mass Media: A Study on Popular Articles in Kompas and Republika Newspapers." *Jurnal Theologia* 32.2 (2022): 233-256.

[100]Ahmed, Houriya, and Hannah Stuart. "Hizb Ut-Tahrir; Ideologi and Strategy, (London: Centre for Social Cohesion (2009); slihat juga dalam Imam Yudhi Prasetya, "Pergeseran peran ideologi dalam partai politik." *Jurnal Ilmu Politik dan Ilmu Pemerintahan* 1.1 (2011): 30-40.

[101]https://www.nu.or.id/post/read/116016/awal-konsolidasi-organisasi-di-tubuh-nu, (diakses 16 Januari 2021, pukul 13:26 Wib).

[102]Yudi Latif, *Genealogi Inteligensia, Pengetahuan dan Kekuasaan Inteligensia Muslim Indonesia Abad XX*, Jakarta: Prenadamedia, 2013.

etis[103] memberi kesempatan pendidikan kepada pribumi untuk mendapatkan ilmu pengetahuan. Sebelumnya pendidikan, khususnya pendidikan umum, hanya dibolehkan kepada elite tertentu yang mendukung pemerintah dan orang pemerintahan, juga anak-anak mereka. Pendidikan pribumi dikendalikan melalui peraturan (ordonansi) agar tidak masuk ke wilayah politik praktis dan kritis yang dianggap dapat mengganggu jalannya sistem kolonialisme di bumi nusantara.

Jauh sebelum tahun 1926, kaum bumi putera telah merasakan pentingnya persatuan dan kesatuan. Sejarah munculnya organisasi massa Islam di bumi nusantara dimulai dari lahirnya organisasi Jamiat Kheir tahun 1901, disusul 11 tahun sesudahnya Serikat Islam (SI) pada tahun 1912 dan Muhammadiyah tahun 1912. Dua tahun sesudah itu, hadir pula Al-Irsyad pada tahun 1914, disusul Nahdlatul Ulama (NU) pada tahun 1926 yang lahir 12 tahun sesudahnya.[104] Seterusnya lahir pula Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti) 20 Mei 1930 di Bukittinggi, Al-Khaeraat 30 Juni 1930 di Palu, lebih baru adalah Nahdlatul Wathan 1 Maret 1953 di Lombok, dan Al Jam'iyatul Washliyah, 30 November 1930 di Kota Medan.

Para tokoh pendiri Ormas-ormas ini adalah ulama yang memandang perlu adanya organisasi untuk penguatan keummatan. Khusus kelahiran NU, atas prakarsa dan usulan berbagai pihak kepada KH. Hasyim Asy'ari (1871–1947) di Tebu Ireng Jombang.[105] Selain nama utama yang telah ditetapkan sebagai pahlawan nasional tersebut, ada nama KH Cholil di Bangkalan, KH Abdul Wahab Chasbullah. Kiai Hasyim memang menjadi tempat meminta nasihat bagi para tokoh pergerakan nasional.

---

[103] Ethische Politiek (bhs. Belanda), Politik Etis atau Politik Balas Budi, suatu pemikiran yang menyatakan pemerintah kolonial memegang tanggung jawab moral bagi kesejahteraan bumiputera atau pribumi di Hindia Belanda. Pemikiran ini merupakan kritik terhadap politik tanam paksa. Munculnya kaum Etis yang dipelopori oleh Pieter Brooshooft, Jurnalis *Koran De Locomotief*) dan politisi C.Th. van Deventer (*politikus*) ternyata membuka mata pemerintah kolonial untuk lebih memperhatikan nasib para bumiputera yang terbelakang. Pada 17 September 1901, Ratu Wilhelmina yang baru naik tahta menegaskan dalam pidato pembukaan Parlemen Belanda, bahwa pemerintah Belanda mempunyai panggilan moral dan hutang budi (*een eerschuld*) terhadap bangsa bumiputera di Hindia Belanda. Ratu Wilhelmina menuangkan panggilan moral tersebut ke dalam kebijakan politik etis, yang terangkum dalam program Trias Van deventer yang meliputi: a). Irigasi (pengairan), membangun dan memperbaiki pengairan-pengairan dan bendungan untuk keperluan pertanian; b). Imigrasi yakni mengajak penduduk untuk bertransmigrasi; c) Edukasi yakni memperluas dalam bidang pengajaran dan pendidikan. Baca dalam Ernest Henri Philippe Baudet, Izaak Johannes Brugmans, *Politik Etis dan Revolusi Kemerdekaan*, (Jakarta: YOI, 1987).

[104] Abdullah Khusairi, *Organisasi Massa Islam Awal Abad 20; Telaah Terhadap Perjalanan Gerakan Sarekat Islam*, http://jurnal.iain-padangsidimpuan.ac.id/index.php/Hik/article/view/2034; https://doi.org/10.24952/hik.v13i2.2034, diakses 16 Januari 2021, pukul 18:16 Wib.

[105] Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama Biografi K.H. Hasjim Asy'ari*, (Jogjakarta, LKiS: 2000), h. 18

Proses pendirian NU tidak benyak bertumpu pada perangkat formal sebagaimana lazimnya pembentukan organisasi. Namun dalam perjalanannya mengalami proses, rangkaian, tahapan dari perjuangan para santri-santri yang menyadari pentingnya eksistensi dan aktualisasi dalam satu wadah.

Karena berdirinya NU merupakan respons dari berbagai problem keagamaan, peneguhan mazhab, serta alasan-alasan kebangsaan dan sosial-masyarakat. Digawangi oleh KH Wahab Chasbullah, sebelumnya para kiai pesantren telah mendirikan organisasi pergerakan Nahdlatul Wathon atau Kebangkitan Tanah Air pada 1916 serta Nahdlatut Tujjar atau Kebangkitan Saudagar pada 1918. Kiai Wahab Chasbullah sebelumnya, yaitu 1914 juga mendirikan kelompok diskusi yang ia beri nama Tashwirul Afkar atau kawah candradimuka pemikiran, ada juga yang menyebutnya Nahdlatul Fikr atau kebangkitan pemikiran. Dengan kata lain, NU adalah lanjutan dari komunitas dan organisasi-organisasi yang telah berdiri sebelumnya, namun dengan cakupan dan segmen yang lebih luas. Komite Hijaz Embrio lahirnya NU juga berangkat dari sejarah pembentukan Komite Hijaz. Problem keagamaan global yang dihadapi para ulama pesantren ialah ketika Dinasti Saud di Arab Saudi ingin membongkar makam Nabi Muhammad SAW karena menjadi tujuan ziarah seluruh muslim di dunia yang dianggap bid'ah. Selain itu, Raja Saud juga ingin menerapkan kebijakan untuk menolak praktik bermadzhab di wilayah kekuasaannya.

Karena ia hanya ingin menerapkan Wahabi sebagai mazhab resmi kerajaan. Rencana kebijakan tersebut lantas dibawa ke Muktamar Dunia Islam (Muktamar 'Alam Islami) di Makkah. Bagi ulama pesantren, sentimen anti-mazhab yang cenderung puritan dengan berupaya memberangus tradisi dan budaya yang berkembang di dunia Islam menjadi ancaman bagi kemajuan peradaban Islam itu sendiri. Choirul Anam mencatat bahwa KH Wahab Chasbullah bertindak cepat ketika umat Islam yang tergabung dalam Centraal Comite Al-Islam (CCI)--dibentuk tahun 1921--yang kemudian bertransformasi menjadi Centraal Comite Chilafat (CCC)—dibentuk tahun 1925--akan mengirimkan delegasi ke Muktamar Dunia Islam di Makkah tahun 1926. Sebelumnya, CCC menyelenggarakan Kongres Al-Islam keempat pada 21-27 Agustus 1925 di Yogyakarta. Dalam forum ini, Kiai Wahab secara cepat menyampaikan pendapatnya menanggapi akan diselenggarakannya Muktamar Dunia Islam.[106]

Kiai Wahab mengusulkan, delegasi CCC yang akan dikirim ke Muktamar Islam di Mekkah harus mendesak Raja Ibnu Sa'ud untuk melindungi kebebasan bermadzhab. Sistem bermadzhab yang selama ini berjalan di tanah Hijaz harus tetap dipertahankan dan diberikan kebebasan. Kiai Wahab beberapa kali melakukan pendekatan kepada para tokoh CCC yaitu W. Wondoamiseno, KH Mas Mansur, dan H.O.S Tjokroamonoto, juga Ahmad Soorkatti. Namun, diplomasi Kiai Wahab terkait risalah yang berusaha disampaikannya kepada Raja

[106] Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, (Surabaya: Duta Aksara Mulia, 1985).

Ibnu Sa'ud selalu berakhir dengan kekecewaan karena sikap tidak kooperatif dari para kelompok modernis tersebut.

Hal ini membuat Kiai Wahab akhirnya melakukan langkah strategis dengan membentuk panitia tersendiri yang kemudian dikenal dengan Komite Hijaz pada Januari 1926. Pembentukan Komite Hijaz yang akan dikirim ke Muktamar Dunia Islam ini telah mendapat restu KH Hasyim Asy'ari. Perhitungan sudah matang dan izin dari KH Hasyim Asy'ari pun telah dikantongi. Maka pada 31 Januari 1926, Komite Hijaz mengundang ulama terkemuka untuk mengadakan pembicaraan mengenai utusan yang akan dikirim ke Muktamar di Mekkah.

Para ulama dipimpin KH Hasyim Asy'ari datang ke Kertopaten, Surabaya dan sepakat menunjuk KH Raden Asnawi Kudus sebagai delegasi Komite Hijaz. Namun setelah KH Raden Asnawi terpilih, timbul pertanyaan siapa atau institusi apa yang berhak mengirim Kiai Asnawi? Maka lahirlah Jam'iyah Nahdlatul Ulama (nama ini atas usul KH Mas Alwi bin Abdul Aziz) pada 16 Rajab 1344 H yang bertepatan dengan 31 Januari 1926 M. Riwayat-riwayat tersebut berkelindan satu sama lain, yaitu ikhtiar lahir dan batin.

Peristiwa sejarah itu juga membuktikan bahwa NU lahir tidak hanya untuk merespons kondisi rakyat yang sedang terjajah, problem keagamaan, dan problem sosial di tanah air, tetapi juga menegakkan warisan-warisan kebudayaan dan peradaban Islam yang telah diperjuangkan oleh Nabi Muhammad dan para sahabatnya. Tepat pada 31 Januri 2020, Nahdlatul Ulama berusia 94 tahun dalam hitungan tahun masehi. Sedangkan pada 16 Rajab 1441 mendatang, NU menginjak umur 97 tahun. Selama hampir satu abad tersebut, NU sejak awal kelahirannya hingga saat ini telah berhasil memberikan sumbangsih terhadap kehidupan beragama yang ramah di tengah kemajemukan bangsa Indonesia. Setiap tahun, Harlah NU diperingati dua kali, 31 Januari dan 16 Rajab.[107]

2. Konsep Teologi Ahlusunnah Waljmaah An-Nahdliyyah

Teologi[108] Islam berkembang seiring dengan berkembangnya ilmu pengetahuan agama dan dinamika ummat. Sejak masa klasik hingga kini, perkembangan tersebut sebenarnya berputar pada konsepsi yang sama secara klasik, khawarij, jabariyah, mu'tazilah, asya'ariyah, murjiah, maturudiyah dan syiah. Pada periode pertengahan, perkembangan corak teologi ini didominasi oleh mu'tazilah yang mengedepan peran akal. Kemajuan peradaban Islam sesungguhnya berada di corak ini walau memang beberapa kelemahan ditemukan. Pada corak klasik, terdapat teologi Islam yang disebut ahlusunnah

---

[107]https://www.nu.or.id/post/read/116016/awal-konsolidasi-organisasi-di-tubuh-nu, diakses 16 Januari 2021, pukul 13:26 Wib.

[108]Terdiri atas dua kata yaitu "Theos", yang artinya tuhan dan "logos", yang berarti Ilmu. Jadi teologi bisa disebut juga dengan Ilmu Tuhan atau ilmu ketuhanan. Istilah teologi Islam telah lama dikenal oleh para penulis Barat, seperti Tritton dengan karyanya yang berjudul "Moslem Theology". Lihat dalam 1 A. Hanafi, *Pengantar Theology Islam* (Jakarta:Pusaka al-husna, 1995), hal. 58; Bandingkan dalam Ghazali Munir, *Tuhan Manusia, dan Alam*, (Semarang: RaSAIL,2008), hal. 22

wal jamaah. Secara teoritis, konsep ini mengacu kepada aliran-aliran yang mengedepankan keseimbangan dan jalan tengah (moderatisme), mendukung pengakuan terhadap sunnah sebagai bagian dari sumber hukum Islam setelah Alquran, serta mengakui peran akal yang terbatas.[109]

NU menganut teologi Ahlusunnah Wal-Jamaah, berarti golongan yang senantiasa mengikuti jejak hidup Rasulallah saw. Dan jalan hidup para sahabatnya. Atau golongan yang berpegang teguh pada sunnah Rasul dan Sunnah para sahabat, lebih khusus lagi, sahabat yang empat, yaitu Abu Bakar as-Siddiq, Umar bin Khattab, Utsman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib. Ahlus Sunnah adalah mereka yang mengikuti sunnah Nabi saw dan sunnah shahabat-sahabatnya.

Kata "Ahlusunnah" mempunyai dua makna. Pertama, mengikuti sunahsunah dan atsar-atsar yang datangnya dari Rasulullah saw dan para shahabat, menekuninya, memisahkan yang shahih dari yang cacat dan melaksanakan apa yang diwajibkan dari perkataan dan perbuatan dalam masalah akidah dan ahkam. Kedua, lebih khusus dari makna pertama, yaitu yang dijelaskan oleh sebagian ulama di mana mereka menamakan kitab mereka dengan nama as-Sunnah. Kedua makna itu menjelaskan kepada kita bahwa madzhab Ahlusunnah itu kelanjutan dari apa yang pernah dilakukan Rasulullah saw dan para shahabat. Adapun penamaan Ahlusunnah adalah sesudah terjadinya fitnah ketika awal munculnya firqah-firqah.[110]

Ajaran Ahlusunnah Wal-Jamaah menggunakan prinsip tawassuth, tawazun, I'tidal dan iqtishad. Tawassuth artinya menselaraskan antara dua sumber nash dan penalaran. Ahlusunnah Wal-Jamaah berpijak pada nash, baik al-Qur'an maupun as-Sunnah, dengan pendekatan yang dapat memuaskan tuntutan penalaran dan tanpa penjabaran yang terlalu jauh terhadap makna yang tersurat dari bunyi teks.

Sedangkan *Tawazun* mengandung arti selalu mempertimbangkan kebenaran sebuah sumber. Begitu juga dalam menggunakan penalaran, harus mengacu pada syarat-syarat tertentu sehingga kesalahan dalam penalaran bisa terhindari. I'tidal mempunyai arti tegak, lepas dari penyimpangan ke kanan dan ke kiri, dan tidak condong pada kehendak hati. Dan Iqtishad artinya sederhana, tidak berlebihan dan mudah difahami. Sebagai faham Ahlusunnah Wal-Jamaah yang menggunakan system bermadzhab, maka perilaku keagamaan bagi setiap penganut faham Ahlusunnah Wal-Jamaah mempunyai konsep-konsep sebagai berikut:

a) Dalam Bidang Aqidah

Keseimbangan (*tawazzun*) antara penggunaan dalil aqli dengan dalil naqli (nash al-Qur"an dan hadis Nabi) serta berusaha sekuat tenaga menjaga kemurnian aqidah islam dari segala campuran aqidah dari luar islam. Misalnya: dalam memahami ayat yadullahu. Secara harfiyah ayat tersebut mengandung

---

[109]Sirajuddin Abbas, *I'tiqad Ahlussunah Wal jama'ah*, (tahun 2008), hal.59.

[110] Tim Penulis PCLP, Maarif NU Lamongan, *Pendidikan ASWAJA & Ke-NUan*, (Lamongan: Lembaga Pendidikan Maarif NU cabang Lamongan, 2011), hal. 23.

makna bahwa Allah mempunyai tangan. Sedangkan menurut dalil aqli hal terseebut sangat tidak mungkin (mustahil). Maka dalam hal ini faham Ahlusunnah Wal-Jamaah berpendapat bahwa kata yadullah tidak diartikan secara harfiyah, tetapi harus diakwil dengan arti kekuasaan. Dalam memahami konsep takdir, Ahlusunnah Wal-Jamaah mengambil jalan tengan (*tawassuth*) dengan tetap percaya bahwa segala sesuatu yang terjadi adalah atas ketentuan dan takdir Allah, akan tetapi manusia tetap berkewajiban untuk selalu berikhtiar.

b) Dalam Memahami Konsep Takdir

Ahlusunnah Wal-Jamaah mengambil jalan tengan (*tawassuth*) dengan tetap percaya bahwa segala sesuatu yang terjadi adalah atas ketentuan dan takdir Allah, akan tetapi manusia tetap berkewajiban untuk selalu berikhtiyar.

c) Dalam Bidang Syari'ah

Perpegang teguh pada al-Qur'an dan as-Sunnah dengan menggunakan metode pemahaman yang dapat dipertanggung jawabkan. Artinya dalam menetapkan hukum syari"ah dan pengamalan ajaran-ajaran agama, faham Ahlusunnah Wal- Jamaah menjadikan al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai sumber utama. Namun menyadari bahwa untuk memahami kedua sumber utama tersebut secara langsung tidaklah mudah, sehingga mereka menyandarkan diri pada hasil ijtihad dan bimbingan para ulama. Apabila dalam ajaran agama sudah ada dalil nash sharih (jelas) dan *qathi* (pasti), faham Ahlusunnah Wal-Jamaah menjalankannya dengan sungguh-sungguh dan tanpa ragu-ragu. Mentolelir perbedaan pendapat tentang maslah-maslah furu'iyah dan mu'amalah ijtima'iyah selama masih tidak bertentangan dengan prinsip agama.

c) Dalam bidang akhlak/tasawuf

Penganut Ahlusunnah Wal-Jamaa, tasawuf adalah inti sari pengalaman dan penghayatan ajaran-ajaran islam dalam rangka mencapai hakikat kebenaran (*haqiqatul haqaiq*). Tasawuf merupakan aspek ajaran Islam yang tidak terpisahkan dengan aspek akidah dan syari"ah. Bahkan dalam bertasawuf seseorang harus mendahulukan syari"ah, karena seseorang tidak akan dapat mencapai hakikat kebenaran tanpa melalui syari'ah.

Tasawuf sebenarnya memberikan motivasi untuk selalu dinamis dalam mencari kebahagian dunia dan akhirat. Kehidupan tasawuf merupakan suatu perubahan jiwa (*al-tsaurah al- ruhaniyah*), sehingga jika seseorang benar-benar berjalan pada rel tasawuf yang lurus, maka profesi dan karir duniawiyahnya tidak akan terhambat. Inti ajaran tasawuf adalah penyucian hati dan pembentukan sikap mental yang sebaik-baiknya dalam menghambakan diri kepada Allah SWT, dengan selalu sadar bahwa diri ini selalu berada di bawah pengawasan-Nya. Untuk itu, sah satu cara yang ditempuh adalah melalui thariqah yang benar (*mu'tabarah*) dibawah bimbingan dan petunjuk ulama (mursyid) yang dapat dipertanggung jawabkan.

Tradisi tasawuf telah ada di lingkungan pondok pesantren yang merupakan ciri khas dari perkembangan teologi Ahlusunnah Wal Jamaah, ada pesantren Salafiyah, pesantren modern, pesantren ilmu al-Quran, pesantren huffadz al-Quran, pesantren operasi mental (rehabilitasi moral), dan masih banyak lagi jenis pesantren yang lain. Adapun ciri-ciri khusus pendidikan dan pengajaran di pondok pesantren Ahlusunnah Wal Jamaah adalah:

1. Kitab-kitab yang dikaji adalah kitab yang ditulis oleh para ulama salaf atau kitab yang ditulis bersumber dari kitab para ulama salaf.
2. Sisttem pengajaran yang dipakai adalah system sorogan, weton, dan halaqoh (musyawarah).
3. Mengajarkan kepada para santri tentang pendidikan moral atau akhlak, menghargai ilmu pengetahuan menghormati guru atau kiyai dan memuliakan kitab-kiitab dimana ilmu yang dipelajari ditulis dalam kitab tersebut.
4. Membiasakan melatih diri dalam mengamalkan setiap ilmu yang dipelajari.
5. Menghargai nilai-nilai sepiritual dan kemanusiaan.
6. Menanamkan kepada santri untuk hidup sederhana dan berhati bersih.
7. Bahwa pendidikan di pesantren bukan untuk mengejar kepentingan duniawi semata. Lebih dari itu bahwa mencari ilmu itu merupakan kewajiban bagi setiap muslim dan merupakan bentuk pengabdian kepada Allah Swt.

Persamaan visi dan misi serta tujuan pondok pesantren tersebut, telah menghasilkan kesatuan pandangan hidup beragama, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Dengan demikian pesantren sebagai lembaga pendidikan yang di dalamnya terdiri dari berbagai komponen yang berasal dari beraneka ragam jenis masyarakat itu mampu membentuk kultur budaya tersendiri yang diilhami oleh Ahlusunnah Wal Jamaah.

3. Politik Kekuasaan dan Kebangsaan NU Era Reformasi

Nahdlatul Ulama (NU) merupakan organisasi yang tak bisa dipisahkan dengan tradisi dunia pesantren. Ketokohan kiai pemimpin pesantren sebagai figur sentral. Kharisma kiai sangat mewarnai dinamika sejarah perjalanan politik NU, bahkan NU identik dengan ulama-ulama kharismatik yang sangat berpengaruh. Pada hakikatnya NU merupakan manifestasi modern daripada kehidupan keagamaan, politik budaya para kiai.

Berdirinya Nahdlatul Ulama sebagai salah satu bentuk reaksi terhadap gerakan pemurnian dan pembaharuan yang dilakukan oleh kelompok modernis (Muhammadiyah dan Persis). Lahirnya organisasi ini tidak terlepas dari peran kiai dengan komunitas utama di pesantren dan masyarakat pedesaan sebagai peyangga utama kelompok Islam tradisional ini. Keberadaan NU merupakan upaya peneguhan kembali nilai-nilai tradisi politik keagamaan yang telah melembaga dalam jaringan struktur dan pola hidup yang lebih mapan meliputi Lembaga pesantren, kiai, santri dan jama'ah.

Mereka tersebar di tanah air sebagai unit-unit komunitas politik budaya masyarakat Islam sehingga NU tidak kesulitan di dalam mengembangkan organisasinya. Fenomena ini tercermin pada pengaruh Hadratus Syekh K.H.

Hasyim Asy'ari di seluruh pesantren se-Jawa melalui jaringan geneologis keilmuan yang lebih kuat, sehingga ketika NU hadir, dengan mudah mendapat dukungan dan simpati dari para kiai dan masyarakat pesantren pada umumnya dengan aktifitas dan kontribusinya dalam membangun tradisi keilmuan melalui basis kiai-pesantren.[111]

Tradisi NU dalam bidang keilmuan berdasar pada doktrin Ahlussunnah wal Jamaah (Aswaja) yang berpangkal pada tiga konsep inti: Pertama, aqidah tauhid dengan mengikuti faham Asy'ari dan Maturidi. Kedua, dalam bidang fiqih mengikuti salah satu dari empat imam mazhab. Ketiga, dalam bidang Tasawuf (tarekat) mengikuti cara yang ditempuh oleh Junaid al-Baghdadi dan Imam alGhazali. Hal tersebut menjadi landasan utama Aswaja NU dalam mengembangkan tradisi keilmuan agama yang paripurna.[112]

Inti tradisi keilmuan yang dianut NU berpautan organis antara tauhid, fiqih dan tasawuf secara berkesinambungan, yang dalam jangka panjang menumbuhkan pandangan terpautnya antara dimensi duniawi dan ukhrawi dalam kehidupan. Selain menjaga kontinuitas tradisi keilmuan NU, aspek lain yang cukup menonjol adalah pada pengembangan basis yang berakar pada pesantren dan tarekat. Basis riil NU adalah lembaga-lembaga pesantren dan kiai. Namun Martin Van Bruinessen mengkhawatirkan sekiranya dalam satu pondok tidak ada yang dapat diharapkan menjadi penerusnya, maka dalam jangka waktu tertentu hal ini menjadi penyebab runtuhnya ideologi pesantren yang mendasarkan kharisma dari jalur keturunan."

NU kemudian berkiprah secara konkrit setelah terjun dalam kancah kehidupan berbangsa dan bernegara, khususnya dalam bidang politik keagamaan, politik budaya dan politik. Untuk itu klaim NU sebagai organisasi tradisisional mulai berubah, bahkan mengalami pergeseran drastis. Nakamura menyatakan bahwa klaim NU sebagai organisasi tradisional dalam perkembangannya tidak lagi identik dengan konservatisme, kaum sarungan yang membawakan kepada kejumudan, dekadensi dan kebekuan, para pengikutnya tidak lagi dianggap sebagai penghambat kemajuan.[113]"

Fenomena tersebut antara lain mulai tampak sejak awal tahun1980-an, terutama pemimpinan KH. Abdurrahman Wahid selama lima belas tahun menakhodai NU selaku ketua umum PBNU. Ia cukup berhasil meletakkan dasar-dasar pemikiran progresif, modern dan inklusif. Meskipun demikian, corak dan warna ketradisionalannya tetap dipertahankan berdasarkan pada kaidah: "Al-Mukhafazatuh alal Qadimis Shalih wa Akhzu Aslahah". Mengambil nilai-nilai baru yang lebih baik dan mempertahankan nilai-nilai lama yang masih relevan."

---

[111] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai,* (Jakarta: LP3ES, 1983), h. 79.

[112]Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, (Jakarta: Grasindo: 1999), h. 323.

[113]Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, (Yogya: LkiS,1995), h. 153.

Nakamura menyatakan adanya indikator ke arah NU progresif, yakni sebuah fenomena baru NU yang mencerminkan kiprahnya menjadi kaum tradisionalis yang radikal, sulit diingkari bahwa NU telah menunjukkan langkah yang semakin radikal tentu dalam pengertian luas.[114] Fenomena menarik lainnya adalah keterlibatan NU secara langsung dalam memberdayakan Civil Society melalui gerakan politik dan kultural NU. Mengamati fenomena kiprah NU dijalur kultural ini, maka peran dan kiprah kaum muda NU tidak dapat disangsikan keberadaanya. Beberapa di anatara tokoh muda NU eksis di jalur kultural dan memilih pada pengembangan pemikiran dan gerakan politik, seperti pemberdayaan anak jalanan.[115]

Transformasi politik yang mewarnai dinamika perjalanan NU ini difokuskan pada aspek sosiologis atau sosio-hostoris yang mengiringi dinamika politik NU, baik internal (organisasi NU) maupun eksternal (negara). Untuk menyoroti perjalanan sejarah politik NU secara utuh, totalitas dan universal. Fenomena ini menarik karena NU dalam kurun waktu cukup panjang antar generasi yang memiliki karakter dan tipologi yang berbeda dalam mewarnai NU, mereka eksis melakukan gerakan politik di segala bidang di tengah-tengah perubahan politik.

Berbagai kajian yang dilakukan pengamat NU dan akademisi itu mengindikasikan bahwa, NU menarik dikaji dari berbagai aspek penelitian. Berdasarkan pada beberapa hasil penelitian tentang NU, baik berupa tulisan lepas (opini), skripsi, tesis maupun disertasi. Namun nampaknya dari berbagai hasil penelitian yang ada, belum ditemukan sebuah penelitian yang secara fokus mengkaji proses transformasi gerakan politik keagamaan NU berdasarkan pada sejarah politik NU secara komprehensif yang menunjukkan terjadinya pergeseran paradigma gerakan NU, dari gerakan politik keagamaan, kiprahnya dalam politik praktis, pergulatan wacana pemikiran hingga memberdayakan masyarakat sipil (civil society), yakni mengkaji gerakan dan pemikiran NU tentang Civil Society dan implementasinya.

Wajah NU belakangan kian berubah sesuai proses yang dilaluinya beserta kondisi politik yang mewarnai dinamika NU, baik secara intern maupun ekstern. Upaya rekonstruksi wacana tradisionalis NU tampak pada wacana yang dikembangkan generasi belakangan, dan kini telah merambah wacana liberalisme bahkan menuju post liberalis yang menampilkan wajah baru NU yang ditampilkan kaum muda NU yang eksis di jalur kultural.

Pelacakan sejarah politik dan proses transformasi, basis gerakan politik serta pemikiran dalam NU tentang pemberdayaan civil society pasca Khittah 1926, berikut dikemukakan beberapa alasan meliputi: Nahdlatul Ulama yang

---

[114]Mitsio Nakamura,“ *Tradisionalisme Radikal: Catatan Muktamar Semarang 1979*”, dalam Greg Fealy dan Greg Barton, *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Terj. Ahmad Suedi (dkk), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama – Negara*, (Yogyakarta: LKiS, 1997), h. 58.

[115]Hairus Salim, M. Ridwan, Kultur Hibrida: Anak Muda NU di Jalur Kultural, (Yogyakarta: LkiS, 1999), h. 1-18; bandingkan dengan Muh. Siddiq, Gejolak Santri Kota yang memotret kiprah angkatan muda NU khususnya di LKiS.

sejak berdiri merupakan organisasi politik keagamaan yang menjadikan figur kiai menjadi penyanggah utama dengan berbasis pada pesantren (kiai-santri). Sepanjang sejarahnya NU mengalami proses transformasi yang mewarnai dinamika perjalanannya, di mana NU sejak awal berdirinya diklaim sebagai kelompok tradisionalis kini merambah dalam kancah kehidupan yang lebih terbuka di samping lahirnya sarjana-sarjana NU yang telah bersentuhan wacana modernitas dan komunitas akademis. Hal itu merupakan fenomena baru dalam organisasi keagamaan ini.

NU yang menjadikan kiai sebagai figur sentral juga telah mengalami banyak perubahan atau pergeseran, di samping karena kiai itu sendiri mulai terbuka terhadap nilai-nilai baru.[116] Bahkan telah bersentuhan secara intensif dengan politik termasuk politik praktis, fenomena ini misalnya tampak ketika NU menjadi partai politik tahun 1950-an dan belakangan dalam era reformasi, pentolan NU seperti KH. Abdurrahman Wahid terpilih menjadi presiden keempat, KH. Kholil Bisri menjadi Wakil ketua MPR dan beberapa kiai yang aktif dalam PKB dan partai berbasis NU lainnya menggiring beberapa kiai menjadi anggota legislatif. Meskipun demikian, sebagian besar ulama NU tetap memilih berkiprah secara penuh dengan membina pondok pesantren masing-masing.

Langkah-langkah progresif dan aksi atau gerakan politik kaum muda NU yang eksis dijalur kultural menjadi fenomena menarik, khususnya dalam membangun proyek pemberdayaan civil society. Kiprah kaum muda NU di jalur kultural ini menjadi bagian proses transformasi yang menunjukkan bahwa NU kini dan ke depan semakin eksis dengan mengadopsi perkembangan yang terjadi dalam berbagai aspeknya. Kelompok kaum muda NU pada dasarnya juga terbagi dua, yakni sekelompok berkiprah di pentas politik nasional seperti Muhaimin Iskandar, Efendi Choiri, Masykur Musa, Khofifah Indar Parawansa dan lainnya. Kelompok kedua adalah mereka yang eksis pada jalur kultural seperti Ulil Abhsar Abdalla, Ahmad Baso, Rumadi, Zuhairi Misrawi dll, mereka memilih berkiprah di jalur kultural dengan mengembangkan nalar kritis wacana pemikiran keagamaan dan gerakan politik menuju pada pemberdayaan Civil Society.

Dalam masing-masing priode ini, mengindikasikan bahwa NU mengalami proses transformasi dari dominasi kiai ke priode sarjana (intelektual) dan belakangan kaum muda mengambil peran yang kontribusinya cukup diperhitungan. Proses yang menunjukkan dinamika dan proses kreatif masing-masing generasi dalam merespon berbagai perkembangan kontemporer, misalnya melalui lembaga Bahtsul Masail. Lembaga yang berbasis ulama ini secara intensif membahas masalah politik (fiqih siyasah) dalam masalah agama tematik

---

[116] Kyai dalam masyarakat juga berperan sebagai tokoh agama yang meliputi peran spiritual, pendidikan, agent of change, dan sosial budaya serta berperan sebagai fiure yang terlibat dalam politik baik sebagai partisipan, pendukung maupun aktor, E. Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 96. Baca juga Robby Darwis Nasution, "Kyai Sebagai Agen Perubahan Sosial Dan Perdamaian Dalam Masyarakat Tradisional", *Jurnal Sosiohumaniora*, Vol. 19, No. 2, Juli 2017, h. 183.

(*diniyah mauḍūiyah*) meliputi masalah bernegara, demokratisasi, demokrasi, demontrasi, HAM dan reksadana. Masalah tersebut biasanya dibicarakan dalam munas atau muktamar yang membahas masalah agama sehari-hari (diniyah waqiiyah) seperti shalat jum'at dua angkatan, nikah *mut'ah*, nikah di bawah tangan dan di bawah umur, hak atas tanah, insulin, kloning, demonstrasi dan unjuk rasa.

Hal itu mengindikasikan betapa ulama NU cukup progresif dalam merespon berbagai masalah politik kemasyarakatan. Kemudian kiprah kaum intelektual berhasil mengangkat wajah NU dalam pentas nasional dan international seperti yang diperankan KH. Abdurrahman Wahid dan KH. Hasyim Muzadi. Peran lain yang cukup diperhitungkan adalah eksisnya kaum muda NU di jalur kultural dengan obsesi memberdayakan masyarakat sipil (*civil society*) berupa pembelaan hak buruh dan petani miskin di desa-desa terpencil.

Dalam kancah perpolitikan nasional, kemampuan NU dalam mengambil peran dengan negara (NU Vis a Vis Negara). Pada kondisi tertentu, NU sangat fleksibel dan akomodatif dengan pemerintah (negara), namun pada kondisi lain NU menjadi oposan terhadap kebijakan politik pemerintah (negara).[117] 8 Dalam hal ini para pengamat asing dan akademisi menjadi daya tarik tersendiri untuk dikaji sesuai disiplin ilmu masing-masing, baik kalangan sosiolog maupun pengamat politik keagamaan dan pengamat asing seperti Nakamura, Andree Fillard, Greg Barton Martin Van Bruinessen, Sidney Jones dan lainnya.

Sementara pada dekade terakhir terjadi pergeseran gerakan politik kegamaan NU terus menunjukkan nuansa dinamika merupakan fenomena yang perlu dicermati secara akdemis, misalnya pergulatan kelompok politisi dan intelektual-akademisi serta yang aktif dalam gerakan budaya atau gerakan kultur masing- masing berkiprah dalam konteks politik dan politik di tanah air. Berbagai dinamika yang mewarnai perjalanan NU tersebut menarik dibaca terutama pada kesiapan NU menerima nilai-nilai baru dengan tetap mempertahankan nilai lama yang masih relevan.

Pada kerangka pikir ini kemudian diasumsikan bahwa fenomena tersebut sebagai proses transformasi politik dalam pengertian lebih global, yakni transformasi politik keagamaan, politik, budaya. Hal ini pulalah yang mewarnai gerakan politik kultural dan transformatif NU sepanjang sejarah. Dari rentetan persoalan tersebut tampaknya dapat teridentifkasi bahwa pergeseran paradigma gerakan politik NU tidak terlepas dari sosio-kultural dan kondisi politik yang mengiringi proses terjadinya transformasi politik dalam sejarah politik NU. Dengan adanya sikap keterbukaan kaum NU terhadap nilai-nilai modernitas serta lahirnya sarjana-sarjana NU cukup berpengaruh terhadap dinamika perkembangan NU.

Meskipun demikian, keberadaan kiai-kiai di pesantren tetap menjadi penyangga utama sebagai basis politik NU yang tetap dipertahankan dan diberdayakan. Proses tersebut berlangsung melalui komitmen untuk

---

[117]Andree Fillard, *NU Vis a Vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, (Yogyakarta: LkiS, 1999), h. 13.

pengembangan dan pemberdayaan umat setelah melalui proses yang cukup panjang yang kelak melahirkan generasi dari kiai-intelektual. Dalam konteks ini, NU relevan dianalisis melalui kekayaan khasanah dan nilai-nilai tradisi yang dianutnya, sehingga dalam perjalananya selalu dinamis. Proses transformasi politik yang mewarnai perjalanan politik NU dalam menyikapi berbagai perubahan baik secara internal maupun eksternal.

Transformasi politik yang mengiringi gerakan kaum muda NU, mereka concern di jalur kultural dan berkiprah dengan mengusung wacana pemikiran dan gerakan-gerakan politik yang mengarah pada pemberdayaan Civil Society dan penguatan gerakan politik keagamaan dalam NU antara lain, SDM NU semakin meningkat ditandai lahirnya para sarjana-sarjana yang memiliki latar belakang NU yang cukup kental, di samping proses kreatif kaum muda NU yang berkiprah di jalur kultural. Mereka sangat peka-sensitif terhadap berbagai wacana yang berkembang serta kontribusinya dalam mengembangkan dan memberdayakan civil society patut diperhitungkan.[118]

Gerakan politik dalam NU memang pada awalnya terkesan bersifat reaktif yang dipengaruhi adanya kondisi sosio piolitik di satu sisi dan faktor eksternal yang menggiring lahirnya proses perubahan itu. Karena itu, penulis melihat konteks gerakan yang menjadi objek kajian dalam penelitian mengenai gerakan politik NU ini bahwa, transformasi tersebut terjadi dalam beberapa bentuk meliputi; pertama, tumbuhnya kesadaran kaum muda NU secara kolektif setelah bersentuhan dengan lingkup kehidupan real di masyarakat, di samping adanya pengaruh nuansa dan aura akademik bagi mereka yang melanjutkan pendidikan pasca pesantren. Periodeisasi yang menandai transformasi ini teridentifikasi sejak awal tahun 1980-an tepatnya pasca NU kembali ke Khittah 1926 dan fenomena ini berkesinambungan hingga sekarang.

Meskipun demikian, melihat interval waktu yang mengiringi proses transformasi gerakan politik kaum muda NU adalah lahirnya intelektual muda NU yang dipelopori oleh kehadiran KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang sekaligus sebagai lokomotif intelektualisme NU yang baru pulang belajar di Timur Tengah. Kedua, transformasi dari sebuah gerakan politik sekaligus kultural yang menjadi basis utama gerakan kaum muda NU tersebut menjadi gerakan transformatif di tingkat generasi muda khususnya yang aktif di kampus.

Basis gerakan mereka dibangun melalui lembaga kajian dan politik yang kelak menelorkan LKiS di Yogyakarta, Piramida Circle, Lakpesdam, P3M masing-masing di Jakarta dan beberapa organisasi kaum muda NU yang secara geneologis berakar pada “ideologi” NU. Aktivitas mereka cukup beragam mulai dari tataran mengusung wacana termasuk dalam membangun Jaringan Islam liberal (JIL) yang cukup fenomenal hingga merambah pada gerakan-gerakan politik seperti pemberdayaan *civil society*.

Tentu proses transformasi tersebut mengindikasikan terjadinya pergeseran paradigma gerakan politik keagamaan NU. Mengingat bahwa hal itu tidak hanya

---

[118]Firdaus Muhammad, “Dinamika Pemikiran dan Gerakan Politik Nahdlatul Ulama”, *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 9, No. 1, 2015, h. 64.

terjadi pada hal-hal yang profan saja, melainkan menyentuh pula pada aspek-aspek yang sacred (sakral) dari sebuah gerakan. Secara sederhana, proses transformasi yang terjadi itu berawal dari visi transformatif agama yang menjafdi spirit dan sumber nilai gerakan.

Nahdlatul Ulama (NU) merupakan ormas yang ikut andil besar dalam mencari formulasi negara bangsa (Nation-State), bekerja sama dengan para pemikir-pejuang lainnya. NU menjadi bagian dari perdebatan antara partai Islam yang ingin mencantumkan tujuh kata dalam Piagam Jakarta dengan partai nasionalis sekuler. NU menerima alasan partai nasionalis sekuler namun dengan syarat yang jelas, hadirnya kementerian agama. NU tetap berada dalam bingkai pemikiran kemerdekaan dan kebebasan beragama.

Proses transformasi gerakan politik keagamaan NU secara keseluruhan tidak terlepas dari bentangan sejarahnya yang cukup panjang lebih dari 70 tahun. Secara periodik dibagi ke dalam tiga periode yakni: pertama, periode kiai dan pesantren (1926-1952), kedua periode Kiai-Politisi (1952-1984) dan ketiga Periode kiai-intelektual (1984-sekarang). Pembagian tiga periode tersebut tidak dapat dipahami secara kaku, tetapi harus dilihat secara proporsional sesuai dinamika perjalanan politik NU sejak berdiri hingga sekarang sesuai dengan setting politik yang melahirkan kontekstualisasi gerakan yang fleksibel.

Pasca penyatuan paksa seluruh Ormas Islam ke dalam Masyumi oleh kolonial Jepang, NU memilih keluar dari mendirikan partai politik dari hasil muktamar NU ke 17 di Palembang 1952. Demikian pula, NU vis a vis negara, terpentalnya para politisi NU di PPP hingga berakhir pada keputusan kembali ke khittan 1926. Belum tuntas pembicaraan tentang khittah yang masih multi-interpretatif dikalangan intern NU sendiri, tiba-tiba rezim Orde Baru tumbang sehingga hasrat para kiai-politisi NU membentuk PKB tidak dapat dibendung.

Sepanjang perjalanan sejarah NU itulah, jika dibaca secara pintas maka tidak heran jika dikesankan penuh dengan kontroversi- kontroversi dan ketidakkonsistenan dalam sikap politiknya.[119] Dalam perspektif ini, Syamsul Ma'arif tampaknya benar. Tapi apakah tidak lebih tepat jika dibaca sebagai dinamika dibanding kontroversi. Lebih dari itu juga wajar jika ia menaruh harapan dalam melihat prospek politik NU ke depan dengan berbagai tawaran yang diasumsikan dapat menyelamatkan kendaraan politik NU untuk tidak tergilas dengan lawan-lawan politiknya. Tapi yang harus dicatat, NU bukan partai politik – pasca khittah - sehingga kaum nahdliyin bebas memilih partai yang diinginkan. Sebaliknya, kaum nahdliyin justru diintai banyak partai. Dalam hal ini elit NU diharapkan mampu memberi pendidikan politik bagi kaum nahdliyin agar selektif memilih partai yakni, bukan *emotional choice* tapi *rational choice*.

---

[119] Greg Fealy bahwa NU selalu konsisten berpegang pada ideologi politik keagamaan yang sudah lama dianutnya berdasarkan pada fiqih Sunni klasik yang meletakkan prioritas tertinggi pada perlindungan terhadap posisi Islam dan para pengikutnya. Lihat Sudarso Shobron, *Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama dalam Pentas Politik Nasional*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2003), h. 363.

Namun jika kita mencoba melacak proses transformasi yang mengiringi perjalanan NU sepanjang sejarahnya yang terus mengalami pergeseran, maka harus dilihat latar belakang dan setting politik setiap keputusan yang diambil elite politik dan kiai khos NU. Dalam hal ini, penulis berusaha mengurai bentangan sejarah NU melalui tiga periodesasi sehingga tampak jelas adanya transformasi paradigma politik NU dan polarisasi gerakan masing- masing periode. Disamping mengklarifikasi stigma kontroversi untuk dibaca sebagai dinamika. Artinya, riak-riak intern NU merupakan dinamika yang justru membuat NU lebih dinamis dan eksis. *Pertama*, periode reaktif-defensif (1926-1952), periode ini lebih menonjolkan peran kiai atau dominasi kiai. Tipologi gerakannya lebih concern pada gerakan politik keagamaan. NU lebih reaktif-defensif menghadapi kelompok modernis dengan gerakan pembaharuan-pemurniannya yang vis a vis dengan kelompok tradisional (NU). Kedua merupakan periode defensif-politis (1952-1984). Dalam periode ini, elit NU melakukan "ijtihad politik" untuk terjun ke politik praktis dan NU dijadikan partai politik setelah memisahkan diri dari Masyumi (1952). Partai NU berhasil menempati urutan ketiga pada pemilu 1955 dibawah PNI dan Masyumi. Pergulatan NU dalam kancah politik mengantarkan kader- kadernya seperti KH. Wahid Hasyim dan KH. Saefuddin Zuhri sebagai menteri agama yang "menguntungkan" dalam melegitimasi faham keagamaannya. Tetapi jika kita jujur melihat sejarah, sepanjang periode ini kegiatan politik keagamaan NU lebih terbengkalai. Di tangan para politisi NU lebih banyak menggiring massa NU secara emosional ke kancah politik praktis yang tidak jarang melahirkan dinamika internal dalam tubuh NU sendiri.

Periode ketiga (1984-sekarang). Tipologi gerakan NU mulai bergeser dari orientasi politik kembali pada garis perjuangannya melalui keputusan kembali ke khittah 1926 pada muktamar NU ke27 di Situbondo 1984. Periode kiai-intelektual ini berhasil menaikkan daya tawar NU. Selama dua periode sebelumnya, NU terkesan belum diperhitungkan, meski turut berkeringat dalam membangun bangsa ini, tetapi nyaris tidak pernah mencicipi kue kekuasaan, terkecuali posisi menteri agama. Fenomena lain dari periode ini adalah tampilnya anak-anak muda NU yang eksis di jalur kultural, mereka kreatif mengusung ide-ide kritis melalui berbagai wacana liberalisasi pemikiran kaum muda NU diantaranya, teologi pembebasan, Islam Kiri hingga Post-TradisionalisIslam. Disamping lahirnya sarjana-sarjana NU yang bergulat dalam dunia akademis dan birokrat. NU pada periode ini tidak dapat dikatakan kelompok tradisionalis lagi tapi post-tradisionalis.[120]

Berangkat dari satu periode ke periode berikutnya, gerakan NU senantiasa mengalami pergeseran, baik sikap maupun paradigma gerakannya meliputi; gerakan politik keagamaan, politik dan kultural serta gerakan pemikiran yang condong progresif- liberal. Hal itu justru membuat NU semakin eksis dan dinamis. Pergeseran paradigma gerakan NU tersebut menunjukkan kedewasaan elit NU dalam mengadaptasi setiap perubahan, baik dalam tataran pemikiran,

---

[120] Firdaus Muhammad, "Dinamika Pemikiran dan Gerakan Politik Nahdlatul Ulama",…, h. 67-68.

politik keagamaan dan politik. Paradigma politik NU bergeser total pasca kembali ke khittah 1926, yakni, pergeseran perilaku politik NU dari politik praktis ke politik moral kebangsaan.

Gerakan-gerakan NU mengalami pergeseran dari dominasi kiai, kiai-politisi hingga kiai-intelektual. Wajah NU pasca kembali ke khittah 1926 dan NU pasca Gus Dur. Tampaknya berbeda dengan masa NU sebagai partai politik, kini NU berusaha menunjukkan identitasnya sebagai organisasi politik keagamaan an sich, serta berusaha mengambil garis demarkasi antara NU dan PKB- partai bentukan PBNU periode Gus Dur. Sikap NU itu juga mempengaruhi perilaku politiknya, NU mencoba meminimalisir konflik dan dinamika internalnya. Mengamati periode KH. Hasyim Muzadi terdapat adanya transformasi sikap politik NU yang jelas sebagai implementasi khittah NU 1926, yakni NU tidak memainkan politik praktis demi kepentingan kekuasaan, tetapi NU harus memainkan politik moral-kebangsaan, artinya jika ada suatu hal yang membahayakan kelangsungan hidup bernegara, maka NU harus turun tangan seperti menyikapi isu terorisme, radikalisme agama. Jika demikian, maka kesan perilaku politik NU yang sesak dengan kontroversi menjadi tidak relevan. Harapan Syamsul Ma'arif pada NU untuk menghentikan kebiasaan berkontroversi juga menjadi utopis, jika kontroversi yang dimaksud adalah perbedaan pandangan di intern NU. Sebab telah menjadi "tradisi" di NU perbedaan pandangan (politik) itu sebagai implikasi fleksibilitas dalam memahami fikih politiknya. Tetapi sebesar apapun konflik atau perseteruan itu menjadi sirna setelah dilakukan islah (rekonsiliasi) internal.

Sementara harapan untuk menata-ulang atau memperbaharui hubungan NU dengan kelompok modernis juga nihil, apalagi jika belajar dari kejatuhan Gus Dur. Poros tengah yang didominasi kelompok modernis yang semula mendukung, dalam waktu cukup singkat terjadi pembelotan hingga berhasil menggulingkan Gus Dur yang sebelumnya dieluk-elukkan. Sebab itu sulit untuk meyakinkan kaum nahdliyin untuk berkoalisi dengan kelompok modernis.

Apalagi jika merunut ke belakang, jatuh bangun NU dan pil pahit marginalisasi NU dalam kancah politik tidak terlepas dari perlakuan kelompok modernis, baik di Masyumi atau pada Poros Tengah. Selanjutnya, keinginan agar NU mengambil garis demarkasi dengan partai yang ada, penulis kira tepat, sebab NU adalah aset bangsa yang harus diberdayakan. Demikian juga upaya untuk meningkatkan kualitas SDM kaum nahdliyin. Kita juga sepakat dengan Syamsul Ma'arif bahwa urusan politik NU ke depan diserahkan pada kader-kadernya tanpa menyeret NU ke kancah politik praktis. Sebab kader-kader muda NU mulai menunjukkan eksistensinya, sebagian memilih pada jalur politik- struktural dan lainnya di jalur kultural. Kaum muda NU jalur kultural ini merupakan aset yang cukup potensial memajukan NU.

Mereka cukup *concern* melakukan kerja-kerja politik seperti pendampingan anak jalanan, pendidikan politik, pemberdayaan tani buruh. Di pundak mereka NU dapat membangun kemandirian masyarakat sekaligus menjadi pioner penguatan civil society pasca Gus Dur menegara. Lengsernya Gus Dur dari kursi kekuasaan justru merupakan kemenangan NU kultural.

Langkah NU mengembangkan paradigma baru politik moral-kebangsaan untuk menjaga keutuhan bangsa cukup bijak, sebagai implementasi khittah NU 1926 dengan membentangkan garis demarkasi antara gerakan kultural NU dengan politik praktis. Upaya NU untuk memberdayakan masyarakat melalui jalur kultural ini didedikasikan sebagai penguatan civil society, sehingga NU baik sebagai jam'iyah (organisasi) maupun jama'ah (komunitas) turut menciptakan negara-bangsa yang kondusif, lebih religius, damai dan demokratis.

Adapun garis-garis besar dan ide dasar perjuangan NU, dirumuskan sebagai khittah Nahdlatul Ulama, Muktamar NU telah merumuskan defenisi bahwa:

1. Khittah Nahdlatul Ulama adalah landasan berfikir, bersikap dan bertindak warga Nahdlatul Ulama yang harus dicerminkan dalam tingkah laku perseorangan maupun organisasi dan dalam setiap proses pengambilan keputusan.
2. Landasan tersebut dalam paham Ahlussunah wal-Jama'ah yang ditetapkan menurut kondisi kemasyarakatan di Indonesia, meliputi dasar-dasar keagamaan maupun kemasyarakatan.
3. Khittah Nahdlatul Ulama juga digali dari rintisan perjalanan sejarah kehidmatannya dari masa ke masa.

Meskipun telah melalui proses panjang, keputusan muktamar NU ke-27, yang resmi meninggalkan arena politik praktis atau kembali ke khittah 1926, ternyata masih menemui kendala, karena masih banyak kalangan NU yang secara tegas atau diam- diam tidak menyetujuinya. Kembalinya NU ke khittah dan menjadi organisasi politik- keagamaan bukan hanya demi memenuhi tuntutan politik pada masa itu, tetapi juga sebuah kesadaran konkret bahwa NU semenjak lahir 1926, pada dasarnya adalah organisasi yang bergerak di bidang agama, politik, dakwah dan pendidikan. Dengan kembalinya NU menjadi organisasi politik keagamaan, para kiai dan elite NU dapat memfokuskan tenaga dan pikirannya untuk pengembangan dan pemberdayaan umat melalui program yang dipersiapkan secara matang dan meliputi bidang yang cukup luas. Dalam hal ini, NU diasumsikan telah kembali beralih orientasi dari kancah dunia politik praktis menjadi politik praktis, dari prestise politik menjadi prestise keagamaan dalam masyarakat. Bahrul Ulum menjadikan sikap tawazzun (seimbang), tawassuth (tengah), i'tidal (lurus), tasamuh (toleran) dan amar makruf nahi mungkar, yang dijabarkan dari doktrin (ahlussunnah wal-jamah). Dengan sikap tersebut, NU akan tampil ke depan sebagai figur panutan bagi semua kalangan.

Sementara itu, pertautan *civil society* dan Penguatan Khittah NU 1926 dikaji dengan melihat adanya perbenturan wacana yang senantiasa mewarnai letupan-letupan wacana yang digagas pemikir Islam untuk mencari formulasi Islam keindonesiaan sebagai pengukuhan kesadaran identitas dalam wacana civil society, yakni mengadopsi istilah ini dari berbagai sumber untuk dipertemukan dengan kekayaan tradisi Islam keindonesiaan.

Berdasarkan pada bukti sejarah perpolitikan di Indonesia, era awal pemerintahan Orde Baru menunjukkan bahwa kebijakan restrukturisasi

politiknya telah melemahkan kekuatan politik formal Islam, sebaliknya justru memberi peluang tumbuhnya kekuatan informal Islam. Dalam kondisi ini, As'ad menganalisinya sebagai fenomena baru yang menunjukkan beberapa kebijakan yang lebih mengarah pada penguatan posisi negara, dan sedikit sekali yang mengarah pada penguatan posisi masyarakat. Implikassinya, keterlibatan pemerintah dalam pengendalian kekuatan-kekuatan yang ada dalam masyarakat , termasuk kekuatan-kekuatan yang bermotif keagamaan, sulit terhindarkan.11 Sementara Dawam Rahardjo melihat kondisi ini, khususnya bagi kalangan intelektual muslim akan berdampak buruk bagi proses demokratisasi, di era 1990-an kaum intelektual mulai mengembangkan wacana *civil society* atau masyarakat madani sebagai refleksi frustasi masyarakat terhadap proses demokratisasi yang kemudian diartikulasikan sebagai bentuk perlawanan yang mengarah pada penguatan *civil society*.

Sikap akomodatif NU senantiasa dipengaruhi atas kaidah tersebut sehingga NU dapat meminimalisir gerakan radikal massanya, seperti menjelang saat pelengseran Abdurrahman Wahid dari kursi kepresidenan dan hal itu tidak terlepas dari sikap para kiai yang menjadi panutan dan tokoh sentral dalam NU yang mampu menenangkan massa NU. Sikap kiai tersebut membuktikan kuatnya pengaruh sikap akomodatifnya melalui sikap toleran tersebut.

Lemahnya kekuatan *civil society* ini di hadapan negara menjadi preseden buruk bagi proses demokratisasi itu sendiri. Implikasinya bagi organisasi Islam yang diharapkan memberi kontribusi dalam memperkuat *civil society*, justru tidak terlibat dalam proses transformasi, NU misalnya belum mengalami proses transformasi secara memadai dalam visi politiknya dalam mengantisipasi perubahan politik. Selain itu, mereka juga belum mampu mentransformasikan diri sebagai entitas yang memberi nuansa penguatan terhadap *civil society* ketika berhadapan dengan kekuasaan negara. Dalam kerangka pikir ini, Abdurrahman Wahid menghendaki organisasi Islam seperti NU untuk mengubah orientasinya pada penguatan civil society.

Di kalangan intelektual Islam Indonesia memperebutkan wacana ini untuk diklaim sebagai representasi gerakan keagamaanya yang sarat muatan politis dan ideologis. Tidak heran kemudian, jika seorang AS.Hikam selalu mengklaim NU sebagai civil society karena dianggapnya memiliki kedekataan antara konsep civil society dengan tradisi yang dianut NU, bahkan khittah NU dibaca sebagai wujud gerakan kultural sebagai bagian pemberdayaan civil society.

Kesadaran tersebut semakin diperkokoh dengan munculnya analisis-analisis sejumlah sarjana dan pengamat yang mengidentikkan NU sebagai gerakan pro-civil society, seperti yang dilakukan oleh Douglas E. Remage15 dan Dhaniel Dhakidae16 yang menyebut NU sebagai the last bastion of civil society di Indonesia. Demikian pula dalam tulisan Fajrul Falakh mencoba menghubungkan NU dengan cita-cita masyarakat Madani. Falaakh memperkuat tesis itu dengan merujuk pada hasil-hasil muktamar NU di Situbondo dan Cipasung dengan membaca khittah NU sebagai cita-cita politik NU. Dalam tulisan tersebut, ia menegaskan civil society sebagai cita-cita politik NU. Dan iapun mengeritik analisis Kuntowijoyo, Kenneth Ward, dan Ben Anderson yang

masing-masing menyebut NU sebagai kawula, oportunis dan akomodasionis dan bahkan NU dicap hanya lebih tertarik pada isu atau persoalan yang sepenuhnya religius dan meraih sukses besar dalam mempertahankan jati dirinya.

Mempertautkan antara *civil society* dengan gerakan politik NU sebagai upaya penguatan khittah NU merupakan langkah antisipatif dalam merancang kembali cita-cita NU. Dalam hal ini, Muhammad Fajrul Falaakh mengemukakan mengenai cita-cita politik NU dengan didasarkan pada hasil rumusan muktamar NU sejak tahun 1984 di Situbondo yang cukup monumental, yakni mengembalikan NU kepada khittah 1926 sebagai organisasi politik keagamaan, sebagaimana cita-cita NU sejak awal. Tentu dengan penafsirannnya sendiri terhadap khittah 1926, Falaakh mencoba menyesuaikannya dengan cita-cita masyarakat madani. Ia menyebut empat sikap kemasyarakatan NU (al-tawasuth wa al- i'tidal, tasamuh, tawasun dan amar ma'ruf nahi mungkar) sebagai representasi sikap politik NU. Sikap politik NU tersebut senantiasa mewarnai dan mempengaruhi aktivitas politiknya, misalnya dalam merealisasikan konsepsi amar ma'ruf nahi mungkar sebagai wujud tanggung jawabnya dengan penuh kesadaran. Berdasarkan pada nilai-nilai ini NUmengembangkangerakan politik keagamaan NU, artinya nilai tersebut diinternalisasikan dalam gerakan politik keagamaan (gerakan dakwah kultural) NU, termasuk dalam upaya penguatan civil society itu sendiri.

NU merupakan organisasi prakemerdekaan bagi Indonesia yang telah menyumbangkan kader untuk kemerdekaan hingga memberikan gagasan kebangsaan dan kenegaraan. Dasar-dasar filosofi NKRI disumbangkan NU melalui kader-kader pada masa tersebut. Kini, NU berkembang mengikuti dinamika sosial politik sebagai organisasi besar yang bagi kadernya bagian dari menjaga tegaknya NKRI. NU kini memiliki badan otonomi, Badan Otonom, Lembaga dan Badan Khusus Nahdlatul Ulama. Lembaga NU sudah lengkap. Sudah sewajarnya warga NU tidak masuk/bergabung ke lembaga ormas lain selain lembaga Banom NU:

- Jatman (*Jam'iyah Ahli Thariqah al-Mu'tabarah an-Nahdliyah*), Banom NU yang mengurusi tarikat-tarikat yang mu'tabar.
  Rais Aam: Habib M Lufti bin Ali bin Yahya
  Mudir Aam: KH Wahfiyuddin Sakam, SE, MBA
- JQH NU (*Jam'iyatul Qurra' wal Huffadz*), Banom NU yang mengurusi para qori' dan hafidz.
  Rais Majelis Ilmi: KH Ahsin Sakho Muhammad
  Ketum: KH Saifullah Ma'shum
- Muslimat NU, Banom NU yang mengurusi ibu-ibu.
  Ketum: Dra Hj Khofifah Indar Parawansa, M.Si
- Fatayat NU, Banom NU yang mengurusi para pemudi.
  Ketum: Margaret Aliyatul Maimunah
- GP Ansor, Banom NU yang mengurusi para pemuda.
  Ketum: KH Yaqut Cholil Qoumas
- Rijalul Ansor, Badan Semi Otonom GP Ansor yang mengurusi majlis dzikir dan shalawat serta penjaga ajaran, amaliah dan tradisi NU.

Ketum: KH Mahfudz Hamid

- Banser NU (Barisan Ansor Serbaguna), Badan Semi Otonom GP Ansor.
  Kasatkornas: H. Hasan Basri Sagala
- Satuan Khusus Banser terdiri dari: Densus 99 Asmaul Husna, Bagana (Banser Tanggap Bencana), Balakar (Banser Relawan Kebakaran), Balantas (Banser Relawan Lalulintas), Basada (Banser Husada/Kesehatan), Baritim (Banser Maritim), Bakoler (Banser Protokoler).
- PAGARNUSA (Persatuan dan Pergerakan Silat dan Kanuragan NU dan Bangsa), banom NU yang mengurusi beladiri, ilmu hikmah dan kanuragan.
  Ketum: Muchamad Nabil Haroen, M.Hum
- ISNU (Ikatan Sarjana NU), banom NU yang mengurusi para sarjana, magister, doktor, profesor, akademisi, cendekiawan, profesional.
  Ketum: Dr. KH. Ali Maskur Musa, MSi, M.Hum
- LD PBNU (Lembaga Dakwah NU)
  Ketum: Dr. KH. Abdullah Syamsul Arifin
- Himpunan Pengusaha Nahdliyyin (HPN)
  Ketum: Tyovani Ari Widagdo
- LAZISNU
- Lajnah Falakiyyah NU
- Lesbumi
- LPBINU
- Dan lain-lain

BAB IV
KONSTRUKSI TEOLOGI POLITIK NU MENGHADAPI DINAMIKA POLITIK KEBANGSAAN

Indonesia pasca era reformasi mengalami perubahan yang signifikan. Ditandai dengan kebebasan berekspresi, berpendapat dan berserikat. Keberanian aktor-aktivis untuk hadir di ruang publik dengan simbol-simbol ideologi-teologi yang dianutnya, menjadikan Indonesia gemuruh (*noise*). Sebagai Organisasi kemasyarakatan yang hadir sebelum Indonesia merdeka dan menyumbangkan pemikiran kebangsaan dan kenegaraan, NU bersama Ormas-ormas mapan sebelumnya, mengalami guncangan dengan keadaan era reformasi tersebut. Selain ikut memainkan peran dalam gerakan reformasi namun juga mengalami gangguan dengan gesekan-gesekan tajam ketika hadir di ruang publik.

Pada bagian ini akan dikupas kenyataan tersebut melalui perspektif filsafat politik ruang publik Jurgen Habermas, teologi gerakan perspektif Hasan Hanafi dan gerakan politik Islam Indonesia perspektif Martin van Bruinnessen.

A. Corak Keberagamaan dan NU di Ruang Publik

Jurgen Habermas menyatakan bahwa agama adalah urusan *private*, bukan urusan yang harus dibawa ke ruang publik. Negara harus mengatur agar agama tidak menjadi sumber konflik di ruang publik karena agama memiliki kandungan kepercayaan, mengemban kebenaran dalam perspektif penganutnya. Pemaksaan kebenaran agama di ruang publik akan menjadi masalah bagi negara dan warga negara. Azyumardi Azra menyebutnya, vibrant hubungan agama vis a vis negara selalu mengalami gelombang naik turun.[1]

Ruang publik adalah pasar wacana[2] tempat seluruh hal dipertaruhkan untuk mendapatkan perhatian publik. Perlu adanya saling toleransi agar tercapai kepentingan bersama dalam proses berdemokrasi.[3] Nahdlatul Ulama (NU) sebagai ormas yang aktif di ruang publik menyuarakan pluralisme dan membangun pluralitas. Berdasarkan analisis melalui perspektif ruang publik menurut Jurgen Habermas, teologi politik menurut Hasan Hanafi, dan realitas sosial politik Indonesia menurut Martin van Bruinnessen, disusun sebagai berikut:

1. Konsistensi Nahdlatul Ulama Terhadap Politik Kebangsaan

Pemikiran Hassan Hanafi mempresentasikan hubungan dialektis antara subjek diri (*al-Ana, Self*) dan yang lain (*al-Akhar, Other*) dalam proses sejarah

---

[1]Azyumardi Azra, *Reposisi Hubungan Agama dan Negara: Merajut Kerukunan Antar Ummat,* (Jakarta: Penerbit Kompas, 2002)

[2]Antonio Gramsci, *Selection from Prisson Notebooks,* (New York: International Publishers,1971), Lihat juga dalam Muhadi Sugiono, *Kritik Antonio Gramsci Terhadap Pembangunan Dunia Ketiga,* Cet.I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999)

[3]Jurgen Habermas, *Ruang Publik; Sebuah Kajian Tentang Kategori Masyarakat Borjuis,* Terj: Yudi Santoso, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007)

dalam rangka melakukan reinterpretasi terhadap tradisi yang relevan dengan tuntutan kontemporer. Bagi Hanafi sebuah risalah pemikiran bukan sebuah risalah pemikiran apabila tidak berkaitan dengan realitas, artinya orientasi pemikiran harus senantiasa ditujukan pada kesadaran atas realitas untuk melakukan perubahan yang signifikan. Teori pengetahuan Hanafi mempunyai paradigma kebenaran relatif dengan rasio sebagai sarana untuk mencapai kebenaran.[4]

Hanafi merupakan seorang reformis pemikiran Islam yang berusaha keras untuk mengakumulasikan pemikiran fenomenologis dengan metodologi dialektika yang dilandaskan pada kesadaran. Dalam hal ini, Hasan Hanafi senantiasa beranjak dari konteks sejarah dalam rangka menapaki kehidupan kontemporer. Oleh karena itu ia berupaya melakukan rekontruksi terhadap tradisi yang merupakan fakta sejarah yang membuat corak pemikiran Hanafi berwatak dinamis dan progresif yang dibingkai dalam proyek *at-Turats wa at-tajdid* (tradisi dan pembaruan).[5]

Al-Turath wa al-Altajdid, ialah sebuah karya Hanafi yang melatarbelakangi adanya Kiri Islam. Karya ini bermakna tradisi pembaharuan yang mencoba untuk memberikan solusi dalam memecahkan masalah yang dihadapi umat Islam yang sebagian besar masih berpegang pada tradisi. Kitab ini di terbitkan di Kairo pada tahun 1980, dan masyarakat memberikan tanggapan yang positif. Sebab dalam tulisan tersebut membahas berbagai masalah yang berkaitan dengan tradisi umat Islam yang pada umumnya sulit untuk ditinggalkan. Sedangkan dalam *al-Turath wa al-Tajdid* menawarkan tiga pilar untuk mewujudkan kebangkitan Islam yaitu: a). Revitalisasi (menghidupkan kembali khazanah Islam klasik); b). Perlunya menentang peradaban Barat melalui ide Kiri Islam; c). Analisis atas realitas dunia Islam, dengan mengkritik metode tradisional yang bertumpu pada teks.[6]

Beranjak dari pemikiran Hasan Hanafi, dapat dilihat ide-ide kebangkitan Islam yang diungkapkan tersebut, sebenarnya sudah terjadi di belahan bumi yang lain, yaitu di bumi Nusantara. Secara aksi nyata di dalam realitas kehidupan, Beberapa bukti dalam penelitian tentang kiprah politik kebangsaan Nahdlatul Ulama (NU) dalam percaturan negara-bangsa (nation-state) sudah tak diragukan lagi. Mulai dari masa pra-kemerdekaan, perjuangan kemerdekaan, hingga tiba masa terbentuknya Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). NU mengambil jalan tengah dari percaturan politik demi keutuhan bangsa. Sepanjang perjalanan, dituliskan dalam banyak penelitian dan buku tentang kiprah NU, disebutkan: NU telah memilih dan menentukan sikap, Indonesia sebagai *Darul Islam* (*ad-dar al-Islam*), resolusi jihad NU, penghapusan tujuh kata dalam Piagam Jakarta, menunjukkan Soekarno sebagai *Wali al-Amri al-Dharuri bi al-*

---

[4]Hassan Hanafi, *Studi Filsafat 1*, (Yogyakarta, LKiS, 2015), h. xxii.

[5]Hassan Hanafi, *Islamologi 1 Dari Teologi Statis Ke Anarkis*, (Yogyakarta, Pelangi Aksara, 2004), h. xix-xxi.

[6]Husna Ni'matul Ulya, *Kiri Islam Hassan Hanafi (Studi Epistemologi)*, Dialogia, vol.15, No. 1, Juni 2017, h. 57-59.

Syaukah, dan menerima prinsip asas tunggal Pancasila, sampai pada menyikapi gerakan Islam transnasional.

Hal di atas juga termaktub dalam fatwa-fatwa yang dikeluarkan NU, bersamaan digelarnya muktamar NU. Martin van Bruinessen menyebutkan, NU adalah Indonesia, Indonesia adalah NU, sulit dipisahkan. NU itu unik, karena ada di Indonesia, lahir di Indonesia dan berkembang ke luar negeri juga karena bangsa Indonesia. Organisasi NU bagi Bruinessen, adalah ladang penelitian yang tidak pernah habis digarap sehingga ia sangat menguasai perjalanan sejarah NU dalam bingkai Indonesia.[7]

NU tampil sebagai wajah Islam yang moderat (*washatiyah*), walau banyak kritik muncul sebagai Ormas yang sering kali lincah berselancar di arus zaman. Dimana, selalu bisa tampil mengedepankan kepentingan ummat dan kekuasaan. Namun kearifan di tengah dinamika politik tersebut telah membawa NU terus eksis di panggung politik kebangsaan. Menjadi bagian tonggak yang tak bisa diabaikan oleh kekuatan lain. Sehingga atas kearifan itu pula, NU tidak pernah memiliki citra yang buruk sebagaimana citra negatif Islam yang disumbangkan oleh ideologi transnasional.[8]

Sejak awal, NU merupakan *Jam'iyyah Ijtima'iyyah* yang membangun gerakan keagamaan pada level yang paling bawah, yaitu masyarakat. Jika kita kembali menengok sejarah, kelahiran NU tidak lain muncul karena keprihatinan akan upaya penghapusan kearifan lokal dalam keberagamaan masyarakat, yaitu tradisi yang telah "diislamkan" oleh para Ulama sebelumnya sebagai pewaris Wali Songo.

Pada level internasional, Komite Hijaz diinisiasi sebagai upaya untuk melindungi kepentingan bersama umat Islam dari ancaman gerakan Wahabisme di Saudi Arabia. Sehingga NU sebagai gerakan sosial kemasyarakatan berupaya "menyelamatkan" tradisi pribumi yang menjadi cara beragama masyarakat di Indonesia.[9] Hal tersebut tidak lain adalah dinamika perjuangan kebangsaan dan nasionalisme. Hampir semua kiprah politik NU, selalu dilandasi dengan ijtihad politik berbasis yang berbasis fiqh, yang merupakan kerangka acuan pengambilan hukum dalam Islam. Beberapa ijtihad politik NU antara lain, seperti: sikap non kooperatif terhadap penjajah Belanda, namun kooperatif saat penjajahan Jepang.

Bahkan dalam salah satu resistensi politik terhadap pemerintahan kolonial, NU pernah mengeluarkan fatwa tentang anti meniru sikap penjajah. Dasarnya

---

[7]Martin van Bruinessen, *Traditional Muslim in a Modernizing World: The Nahdlatul Ulama and Indonesia's New Order Politics, Fictional Conflict and the Search for a New Discourse*, (*NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa Pencarian Wacana Baru*); diterjemahkan oleh Farid Wajidi, Edisi Cet. 1 (Yogyakarta: LKiS, 1994).

[8]Masmuni Mahatma, "Paradigma Politik Nahdlatul Ulama (NU) dalam Bernegara," *Mawa'izh*, Jurnal Dakwah dan Pengembanagan Sosial Kemanusiaan, Vol. 8 No. 1 (2017), h. 31-54

[9] Liston Siregar, *Nahdlatul Ulama dalam Kehidupan Sosial dan Politik Indonesia*, https://www.bbc.com/indonesia/laporan_khusus/2010/03/100319_kronologi, diakses pukul 19:16 Wib, tanggal 30 September 2021.

adalah *man tasyabbaha biqaumin fahuwa minhum* (barangsiapa menyerupai suatu kaum, maka ia adalah bagian dari kaum tersebut). Manifesto ini kemudian melahirkan gerakan anti meniru sikap dan karakter penjajah, termasuk "haram" meniru cara berpakaian mereka. Anti meniru ini kemudian meniscayakan para warga *nahdliyyin* untuk memakai sarung sebagai identitas kulturalnya. Hal menarik dari manifestasi politik tersebut adalah sikap dan dampak bagi kelangsungan bangsa Indonesia. Hal ini yang kemudian dimaknai sebagai nasionalisme kaum santri, di mana kepentingan bangsa menjadi *maqashid* yang mendasari sikap dan ijtihad dalam berpolitik. Kiprah kebangsaan NU dalam hal ini tidak bisa dianggap remeh, mengingat NU merupakan organisasi terbesar yang ijtihad organisasinya akan diikuti oleh anggota yang notabene merupakan warga negara Indonesia.

Di sisi lain, keberadaan organisasi Islam yang relatif "kecil" dan "baru" yang belakangan muncul sering kali menggunakan simbol dan nama Islam untuk kepentingan ideologinya, di mana gerakannya seringkali bertentangan dengan nilai dasar yang telah dianut bangsa Indonesia. Organisasi ini sering kali menonjolkan keangkuhan politiknya, mulai menganggap diri sebagai pembela Islam, menyatakan diri yang "paling" Islam, sampai pada gerakan transnasional yang menganggap pemerintahan Indonesia sebagai *taghut* dan harus diganti dengan model yang menurut mereka paling Islami. Ormas-ormas yang gerakannya parsial dan sporaradis ini sering kali tidak berkaca pada sejarah kebangsaan yang dibangun oleh para leluhur bangsa. Mereka paling pandai bermain di media, sehingga senantiasa terekspos dan terlihat besar.

Asumsi sebagai organisasi tradisional yang selama ini melekat, seakan menjadikan NU seperti air tenang yang tak beriak, namun menghanyutkan. Pemahaman kembali akan nasionalisme kaum santri ini nantinya akan mampu menghadirkan kiprah gerakan NU kaitannya dengan perjuangan kebangsaan Indonesia. Kiprah NU ini pada satu titik tertentu, akan memahamkan orang lain untuk mampu memandang NU secara komprehensif.

Membincang tentang NU maka tidak bisa terlepas dari terminologi santri dan pesantren. Santri yang kemudian banyak dipahami sebagai entitas yang melekat pada warga *nahdliyyin* merupakan istilah yang digunakan untuk para pelajar yang menuntut ilmu di pondok atau pesantren. Menurut Nurcholis Madjid,[10] kata "santri" diduga berasal dari istilah sangsekerta "sastri" yang berarti "melek huruf", atau dari bahasa Jawa "cantrik" yang berarti orang yang mengikuti kemanapun gurunya pergi. Melalui istilah santri inilah kemudian muncul istilah pesantren, yang merupakan tempat dimana para santri belajar dan digembleng.

Pesantren sendiri mempunyai akar yang kuat dalam sejarah perkembangan Islam di Indonesia. Para sejarawan memandang bahwa keberadaan pesantren tidak lepas dari peran Walisongo, figur penyebar agama Islam di Jawa.[11] Walisongo punya peran besar dalam pengembangan ajaran Islam, yang secara tradisional terlembagakan melalui lembaga pendidikan Islam tradisional.

---

[10]Nurcholis Madjid, *Bilik-bilik Pesantren*, (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 27.

[11] Abdurrahman Mas'ud dkk., *Dinamika Pesantren dan Madrasah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 4.

Pesantren Ampel merupakan cikal bakal berdirinya pesantren-pesantren di Tanah Air. Sebab, setelah menyelesaikan studinya, para santri merasa berkewajiban mengamalkan ilmunya di daerahnya masing-masing. Maka didirikanlah pondok-pondok pesantren dengan mengikuti apa yang mereka dapatkan di Pesantren Ampel.

Sedangkan menurut data yang lebih spesifik, bentuk pesantren sebagaimana yang kita kenal saat ini, baru ada pada abad ke-18. Lembaga pendidikan pesantren tertua adalah Pesantren Tegalsari di Ponorogo, yang didirikan pada tahun 1724. Namun sekitar satu abad kemudian, yakni melalui survei Belanda tahun 1819, tampak sekali bahwa pesantren tumbuh dan berkembang dengan sangat pesat, terutama di seluruh pelosok Pulau Jawa. Survei itu melaporkan bahwa lembaga pendidikan ini sudah terdapat di Priangan, Pekalongan, Rembang, Kediri, Surabaya, Madiun, dan Ponorogo.[12]

Sehingga Martin Van Bruinessen yakin bahwa sebelum abad ke-18 atau sebelum berdirinya Pesantren seperti sekarang, belum ada lembaga yang layak disebut pesantren, yang ada hanyalah tempat pengajaran perorangan atau tidak terstruktur. Berkaitan dengan istilah santri, mungkin banyak orang yang memahami sebagai para penuntut ilmu di pondok pesantren. Dalam tulisan ini, istilah santri lebih memiliki makna luas, yakni umat Islam yang memiliki pemahaman keagamaan yang kuat. Sebagaimana *Clifford Geertz*, antropolog Amerika yang pernah meneliti tentang Islam Jawa, juga menggunakan istilah santri ini untuk menyebut orang Islam yang mengamalkan ajaran agamanya secara konsisten.

Kaum santri memiliki karakter ketaatan yang sangat kuat terhadap seorang kyai. Ketaatan ini merupakan wujud sikap beragama, di mana kyai dipandang sebagai orang yang memiliki pemahaman akan kitab suci secara baik. Selain itu, penghargaan terhadap ahli ilmu, orang yang memiliki banyak ilmu juga merupakan inti ajaran Islam, yang juga menjadi sumber ketaatan. Ketundukan pada kyai atau guru inilah yang menyebabkan para santri akan melakukan apa saja yang diperintahkan oleh sang kyai tersebut, karena menganggap adanya kadar kebenaran yang tersirat dari perintah tersebut.

Dalam perjalanannya, NU merupakan *jam'iyyah* atau gerakan sosial yang sulit dipisahkan dari dinamika politik nasional. Organisasi dengan basis komunitas santri terbesar di Indonesia ini seringkali melibatkan aktifitasnya dalam gerakan politik praktis. Mulai dari tujuan kebangsaan sampai pada partai politik tidak mungkin mengabaikan kekuatan dan jaringan sosial NU ini. Tak pelak, dinamika perjalanan *jam'iyyah* ini mengalami pasang surut gerakan, sesuai dengan konteks dan ruang waktu berkiprah.

Namun yang sulit untuk diabaikan bahwa, derap langkah *jam'iyyah* yang berdiri pada tahun 1926 ini senantiasa bersinggungan dengan prinsip dan nilai kebangsaan. Lebih mudahnya, apa yang dilakukan oleh NU ini selalu berkhidmat pada kepentingan bangsa dan negara. Dengan kata lain, nasionalisme

---

[12] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1985), h. 41.

NU pada bangsa Indonesia ini menjadi orientasi dasar dalam kiprah dan gerakan organisasi.

Muktamar XI tahun 1938 di Banjarmasin, NU memutuskan bahwa negara dan tanah air wajib dijaga menurut fiqih. Hal ini berdasar pada persoalan status negara Indonesia dalam perspektif syariah.[13] Berpedoman pada kitab *Bughyah alMurtasyidin*, Muktamar kemudian memutuskan bahwa sesungguhnya negara Indonesia merupakan negara Islam, *dar al-Islam*. Dalam tradisi fiqih politik, dikenal tiga jenis negara, yakni: *dar al-Islam* (negara Islam), *dar al-sulh* (negara damai) dan *dar al-harb* (negara perang). Konsepsi bentuk negara Islam menuntut untuk dipertahankannya negara dari serangan luar, karena merupakan perwujudan normatif dan fungsional dari cita-cita negara.

Argumentasi yang digunakan, bahwa wilayah Nusantara, khususnya tanah Jawa pernah dikuasai sepenuhnya oleh umat Islam melalui kerajaan-kerajaan Islam. Meskipun pernah dijajah oleh kaum "kafir", namun mayoritas penduduk negara yang merupakan yang memuslim, serta diberikannya kebebasan menjalankan syariat agama menjadi dasar lain penetapan negara Islam ini.

Selain itu, keberadaan lembaga kepenghuluan yang memungkinkan umat Islam menjalankan syariat, meskipun masih sangat terbatas, menjadi alasan keputusan muktamar. Keputusan muktamar ini pada dasarnya merupakan langkah awal NU dalam berpolitik. NU sudah berani melibatkan diri secara kelembagaan dalam arus kepentingan negara yang pada saat itu dalam kekuasaan penjajahan.

Dampak dari penetapan negara Islam ini adalah memberikan legitimasi bagi para orang-orang NU untuk berjuang secara aktif dalam pergerakan kemerdekaan. Cita-cita mewujudkan kemerdekaan secara tersirat dan pasti terkandung dalam konsepsi ini. Sehingga, perjuangan kemerdekaan menjadi keniscayaan, dan merupakan manifestasi dari ajaran agama.

Resolusi jihad merupakan maklumat yang disampaikan NU kepada warganya untuk berjihad, berperang mengusir kedatangan Inggris di bumi Indonesia yang nota bene sudah memproklamirkan diri sebagai bangsa yang merdeka. Situasi Surabaya yang semakin tegang, dengan meningkatnya aktifitas para tentara Inggris menjadi pertimbangan para Kyai NU untuk segera bertindak mengobarkan semangat perlawanan. Langkah pertama yang dilakukan NU adalah dengan memanggil para konsul NU untuk menentukan sikap menghadapi aksi yang dilakukan oleh NICA-Belanda yang membonceng Inggris.

Akhirnya, diadakan pertemuan para konsul yang dilaksanakan pada tanggal 21-22 Oktober 1945 dikantor PBNU di Bubutan, Surabaya. Pertemuan ini dihadiri oleh panglima Hizbullah, Zainul Arifin. Sebelumnya, Presiden Soekarno telah menemui KH. Hasyim Asy'ari untuk menanyakan tentang hukum mempertahankan kemerdekaan bagi umat Islam. Menanggapi pertanyaan tersebut, K.H. Hasyim As'yari memberi jawaban tegas bahwa sudah jelas bagi umat Islam Indonesia untuk melakukan pembelaan terhadap tanah airnya dari bahaya dan ancaman kekuatan asing.

---

[13] Masyhur Amin, *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraannya*, (Yogyakarta: al- Amin Press, 1996), h. 63.

Secara umum, isi resolusi jihad mengisyaratkan dua kategori dalam berjihad. Pertama, *fardlu 'ain* bagi setiap orang yang berada dalam radius 94km dari episentrum pendudukan penjajah. Dalam Islam, fatwa "*fardlu 'ain*" mengimpikasikan kewajiban yang harus dijalankan pagi setiap orang yang sudah *mukallaf* (*aqil baligh*). Kedua, *fardlu kifayah* bagi warga yang berada di luar radius tersebut. Namun dalam kondisi tertentu dan darurat, maka bisa dinaikkan statusnya menjadi *fardlu 'ain*. *Fardlu kifayah* merupakan sebuah kewajiban yang menjadi gugur apabila sudah dilakukan oleh salah satu orang dan komunitas dalam sebuah tempat.[14]

Resolusi jihad mempunyai dampak yang besar bagi gerakan perlawanan terhadap Inggris di Surabaya. Puncaknya adalah tanggal 10 November 1945, yakni terjadi pertempuran super dasyat antara santri bersama arek Surabaya melawan militer Inggris. Momentum besar tersebut sampai saat ini kemudian diabadikan sebagai hari pahlawan. Resolusi Jihad ini sebenarnya merupakan konsistensi keputusan politik terhadap konsepsi *dar al-Islam*, di mana keberadaan negara Indonesia sebagai negara "Islam" yang wajib dibela dan dipertahankan.[15]

Konferensi Alim Ulama se-Indonesia di Cipanas, Cianjur, Jawa Barat pada tanggal 2-7 Maret 1954 ditetapkan pengangkatan Presiden Soekarno sebagai *wali al-amr al-dharuri bi al-syaukah*. Hal ini terkait dengan *statement* PERTI yang mempersoalkan kewenangan Menteri Agama yang pada saat itu dijabat oleh K.H. Masykur (tokoh NU) dalam pengangkatan kepala KUA sebagai wali hakim.[16] Dalam konstelasi hukum Islam, ketika seorang wanita tidak mempunyai wali nasab, maka pernikahannya boleh dilangsungkan melalui wali hakim. Dan wali hakim ini ditunjuk oleh pemerintah atau sultan yang sedang berkuasa (*dzu syaukah*). Dalam pandangan NU, sistem negara Indonesia yang berbentuk Republik meniscayakan kedudukan Presiden yang sama dengan kedudukan sultan. Sehingga NU kemudian menetapkan Presiden Soekarno sebagai *wali al-amri* (pemegang kekuasaan) dalam keadaan darurat.

Hal ini dilatarbelakangi oleh pemahaman bahwa kepala negara tidak dipilih oleh ulama yang kompeten, sehingga tidak sepenunya memenuhi prasyarat secara fiqih. Sehingga pengangkatan Presiden sebagai *wali al-amr al-dharuri bi al- syaukah* dalam konteks ini memberi legitimasi secara fiqih, sebagai kepala negara yang diberi wewenang untuk mengurusi persoalan umat. Dengan dasar pengakuan keabsahan secara fiqih, maka kepala negara berwenang dan sah mengangkat pejabat agama melalui pendelegasian wewenang kepada Menteri Agama.

Sebenarnya, penggunaan gelar *wali al-amr al-dharuri bi al- syaukah* ini mengandung makna implisit bahwa suatu negara yang dipimpin dengan gelar tersebut tidaklah benar-benar Islami, hanya saja dipimpin oleh pemimpin yang

---

[14]Agus Sunyoto, *Fatwa Dan Resolusi Jihad, Sejarah Perang Rakyat Semesta di Surabaya 10 November 1945,* (Surabaya: LTN Pustaka, 2020), h. 167.

[15]Zainul Milal Bizawie, *Laskar Ulama-Santri Dan Resolusi Jihad*, (Tangerang: Pustaka Compass, 2014), h. 206.

[16]Masyhur Amin, *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraannya*, (Yogyakarta: al-Amin Press, 1996), hlm. 63. Lihat juga, Ridwan, Paradigma Politik Nu: Relasi Sunni-Nu dalam Pemikiran Politik (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 67.

muslim. Hal ini karena keadaan negara dianggap darurat sehingga membutuhkan fatwa para alim ulama sebagai legitimasi hukum Islam. Latar belakang munculnya gelar ini didasarkan atas dua pertimbangan, yakni pertimbangan agama dan pertimbangan politik. Pada pertimbangan agama, konsepsi *imamah* (kepemimpinan dalam Islam) dianggap sebagai hal yang penting dan mendasar bagi kehidupan masyarakat. Sehingga dipandang perlu untuk menentukan imam (pemimpin) yang berdasar pada mekanisme hukum Islam. Sedangkan pertimbangan politik meniscayakan agar posisi Presiden Soekarno semakin kuat, mengingat ada beberapa golongan dan *interest* politik tertentu yang masih meragukan dan mempertanyakan posisi Presiden dalam tinjauan fiqih dan hukum Islam.

Ijitihad politik tersebut menunjukkan bahwa kepentingan bangsa dan negara menjadi orientasi dalam berpolitik. Dalam konteks ini, fiqih menjadi dasar untuk melegitimasi realitas politik yang terjadi. Penggunaan istilah "*dharuri*" dalam konsepsi ini memberi gambaran yang jelas bahwa hukum fiqih harus dinamis, sesuai dengan realitas yang ada. Setidaknya, NU memberi kontribusi yang besar dalam melakukan ijtihad politik yang dinamis dan kontekstual untuk kepentingan bangsa dan negara.

Isu kembali kepada Piagam Jakarta sempat mengemuka pada awal-awal era reformasi. Ada sebagian kalangan yang menuntut atau mengusulkan untuk kembali kepada piagam Jakarta, dalam rangka menata kembali dasar negara pada masa amandemen UUD 1945. Kalangan ini menilai kebobrokan tatanan pemerintahan orde baru karena menjadikan negara ini keluar dari syariat Islam dan menjadi sekuler. Namun wacana ini lambat laun semakin meredup, dan secara sporadis termanifestasi dalam beberapa Peraturan Daerah berbasis syariah.

Penghapusan tujuh kata tersebut, tentunya mempunyai dampak yang krusial bagi landasan ideologi bangsa. Jika tujuh kata tersebut masih termaktub, maka konsekuensi yang niscaya adalah bahwa dasar negara kita berdasar pada satu agama tertentu. Padahal, masyarakat Indonesia merupakan masyarakat yang plural, terdapat berbagai agama yang tersebar dalam berbagai pulau dan daerah. Penghapusan tujuh kata dalam Piagam Jakarta ini menurut saya adalah bentuk toleransi umat Islam yang luar biasa dalam rangka merayakan perbedaan dan kebhinekaan.

Sikap heroik ini meniscayakan satu tokoh dari NU yang mempunyai peran penting dalam meletakkan dasar negara yang bertoleran ini. Adalah KH. Wahid Hasyim yang dalam detik-detik terakhir akhirnya '*legawa*' terhadap konsep dasar negara yang mendukung kebhinnekaan ini. Putra pendiri NU ini merupakan anggota PPKI (Panitia Persiapan Kemerdekaan Indoesia), lebih spesifik lagi adalah anggota Panitia Sembilan yang bertugas merumuskan dasar negara.

Andree Feilard menyatakan, NU mempunyai andil besar dalam penghapusan tujuh kata "Islami" dalam Piagam Jakarta.[17] Hal ini dilatarbelakangi oleh perdebatan sengit antara kelompok Islamis yang

---

[17]Andre Feillard, *NU Vis a Vis Negara*, (Yogyakarta: LKIS, 1999), h. 39.

dikomandani oleh Muhammadiyah dengan para kaum Kristen dan sekuler dari Indonesia Timur. Jalan tengah ini akhirnya melahirkan kesepakatan secara *win-win solution*, di mana penghapusan tujuh kata dianggap kelompok Timur menghilangkan dominasi agama tertentu, namun bagi Kelompok Islam terminologi Maha Esa tetap menjadi bagian dari dasar negara.

Dihapuskannya tujuh kata dalam Piagam Jakarta sekali lagi menunjukkan komitmen kebangsaan para pendiri bangsa dalam mengatasi polemik dan perbedaan tentang isu Islamisasi dasar negara yang terkadang masih sering meletup, tetap saja tidak dapat menghilangkan realitas sejarah akan adanya kerelaan para pendiri bangsa. Dalam hal ini, NU sangat berperan dalam menentukan perdebatan mengenai bentuk negara Indonesia.[18] Sampai derajat ini, pandangan nasionalisme perspektif NU dalam membangun bangsa ini tidak bisa dipandang sebelah mata.

Pada tahun 1983, Orde Baru melalui rezim Soeharto pernah memberlakukan asas tunggal Pancasila. Konsepsi asas tunggal Pancasila ini meniscayakan agar seluruh organisasi sosial kemasyarakatan harus menempatkan Pancasila sebagai dasar organisasinya. Terang saja, keputusan sepihak ini menuai beragam reaksi dari berbagai ormas. Sebagian besar ormas Islam banyak yang menolak kebijakan tersebut, karena mayoritas dari ormas ini menempatkan Islam sebagai dasar dan asas organisasi.

Hiruk pikuk kebijakan asas tunggal ini, NU secara tegas menyatakan siap menerima asas tunggal tersebut. Dalam konteks ini, NU merupakan organisasi Islam pertama yang menerima berlakunya asas tunggal tersebut.[19] Gus Dur adalah tokoh muda NU yang mendesain sikap politik NU. Dalam muktamar NU 1984 di Situbondo, diputuskan penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Dalam muktamar yang memutuskan Gus Dur sebagai Ketua Umum *Tanfidziyah* tersebut juga menetapkan kembalinya NU pada khittah 26. Hal ini berarti NU menarik diri dari dunia politik praktis dan kembali menjadi organisasi sosial yang mengurusi masalah agama, dakwah dan sosial (dalam satu perspektif). Hal ini berbeda dengan beberapa organsasi Islam lainnya, Muhammadiyah misalnya yang harus melalui proses panjang dan perdebatan sengit dalam menyikapi kebijakan asas tunggal pancasila. Meskipun akhirnya disepakati tentang asas tunggal pancasila sebagai dasar organisasi.[20]

Penerimaan asas tunggal Pancasila menjadi bukti akan sikap kebangsaan NU. Sejak awal, NU memandang bahwa Pancasila merupakan penjabaran dari nilainilai keislaman. Jika pancasila dilaksanakan secara baik, itu berarti nilai-nilai Islam telah dilaksanakan. Secara lebih spesifik, argumentasi penerimaan asas tunggal Pancasila berlandaskan pada prinsip-prinsip sebagai mana yang tertuang dalam Keputusan Munas Alim Ulama NU No.11/MANU/1404/1983. *Pertama,* Pancasila sebagai dasar dan falsafah Negara Republik Indonesia

---

[18]Fathurin Zen, *NU Politik; Analisis Wacana Media,* (Yogyakarta: LKIS, 2004), h. 32

[19] Al-Zastrow, *Gus Dur Siapa Sih Sampean? Tafsir Teoritis atas Tindakan dan Pernyataan Gus Dur*, (Jakarta: Erlangga, 1999), h. 30.

[20] Budhi Munawar Rahman, *Argumen Islam untuk Sekularisme*, (Jakarta: Grasindo: 2010), h. 147.

bukanlah agama, tidak dapat menggantikan agama dan tidak dapat dipergunakan untuk menggantikan kedudukan agama. Artinya Pancasila dalam konteks bernegara merupakan pandangan hidup, dan hal ini berbeda dengan ajaran agama.

Kedua, Sila Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai dasar Negara Republik Indonesia menurut Pasal 29 ayat (1) Undang-Undang Dasar 1945, yang menjiwai sila-sila lain, mencerminkan nilai tauhid menurut pengertian keimanan dalam Islam. Pencantuman kata "esa" mengandung nilai dasar dalam tauhid. Hal ini menjadi sila pertama dalam Pancasila, sehingga Pancasila tidak bertentangan dengan prinsip tauhid. *Ketiga,* bagi Nahdlatul Ulama, Islam adalah *aqidah* dan *syari'ah*, meliputi aspek hubungan manusia dengan Allah dan hubungan antar manusia. Pancasila merupakan prinsip dalam berhubungan dan berinteraksi sosial terhadap sesama manusia, dalam lingkup berbangsa dan bernegara. Melalui Pancasila, maka cara berakhlak sosial dapat terbangun melalui ide dasar budaya dan kearifan masyarakat.

Keempat, penerimaan dan pengamalan Pancasila merupakan perwujudan dan upaya umat Islam Indonesia untuk menjalankan syari'at agamanya. Pancasila merupakan payung yang akan mengayomi kebebasan dan menjalankan ajaran agama. Sehingga setiap orang dapat dilindungi dan dijamin haknya dalam melaksanakan ajaran agama. Kelima**,** sebagai konsekuensi dari sikap di atas, Nahdlatul Ulama berkewajiban mengamankan pengertian yang benar tentang Pancasila dan pengamalannya yang murni dan konsekuen oleh semua pihak. Beberapa argumen di atas secara formal menjadi legitimasi pilihan politik NU untuk menerima Pancasila secara sadar. Faktanya NU memahami pemahaman kebangsaan ini secara terbuka dan tidak terdistorsi oleh paham keagamaan yang radikal. Menerima Pancasila, berarti menerima Indonesia sebagai negara dengan konsep negara-bangsa di mana kita sebagai warga negara ini hidup.[21] Meskipun dalam beberapa pengamatan lain, ada semacam tekanan dan resistensi kuasa dalam penerimaan asas tunggal ini. Namun yang jelas keputusan bulat tersebut dicetuskan dalam sebuah wahana permusyawaratan tertinggi organisasi, yakni melalui muktamar.

Konsistensi NU terhadap politik kebangsaan dimulai sejak muktamar ke-36 di Banjarmasin yang benar-benar membangun wacana komitmen kebangsaan. Komitmen kebangsaan ini sesuai dengan konteks politik berkembang sebagai aspirasi publik pada masa tersebut. Memasuki era kemerdekaan, persetujuan NU

---

[21] Pancasila merupakan asas kaum beragama di Indonesia dalam merajut kehidupan berbangsa dan bernegara. Dari sini prinsip agama tidak bisa dilepaskan dari substansi yang terkandung dalam Pancasila. Namun, jika ada kelompok-kelompok kecil Islam yang menolak Pancasila, maka itu bukan karena agama dasar mereka, tetapi mereka hendak menjadikan Islam sebagai ideologi politik untuk meraih kekuasaan. Lihat Fathoni Ahmad, NU Menegaskan Hubungan Pancasila dengan Islam, 4 Juli 2020, lihat https://www.nu.or.id/fragmen/nu-menegaskan-hubungan-pancasila-dengan-islam-xxYAA

terhadap hilangnya tujuh kata dalam Piagam Jakarta yang sempat menjadi perdebatan panjang antara tokoh-tokoh pendiri kemerdekaan. resolusi jihad bagi tokoh-tokoh NU di Surabaya, yang melahirkan gerakan perlawanan terhadap kolonialisme.

Faham kebangsaan perpektif NU sejalan dengan Pancasila dan UUD 1945. NU menjadi pelopor dalam masalah-masalah ideologis. Padahal di seluruh dunia Islam, hal tersebut masih diperdebatkan antara Islam dan Nasionalisme. Para penulis Saudi Arabia menganggap nasionalisme itu sebagai sekularisme. Mereka belum mengerti dan mengetahui bahwa di Indonesia adanya nasionalisme itu tidak sekuler, melainkan tetap menghormati peran agama.[22]

Konsistensi NU tentang politik kebangsaan yang menegaskan hubungan yang harmonis antara Islam dan nasionalisme bukanlah muncul tiba-tiba, tetapi hasil akumulasi perjalanan sejarah panjang bangsa ini dan sejarah lahirnya NU itu sendiri. Khittah dan politik NU adalah kisah tentang Ulama Indonesia dan pemikiran mereka bagi politik kemaslahatan berbangsa dan bernegara, demi mencapai cita-cita keislaman rahmatan lil 'alamin. Politik NU diolah dari keislaman Ahlussunnah wal Jamaah (Aswaja) dan semangat NKRI yang dirumuskan dalam memaknai khittah NU 1926. Politik kebangsaan NU adalah sebuah paradigma politik keulamaan NU dalam konteks keislaman, ke-Indonesiaan maupun dalam konteks global.

Dimulai dari kisah hidup dan perjuangan dakwah dan pendidikan yang dilakukan oleh para Wali Songo yang telah berjasa membangun fondasi kehidupan berbangsa bagi Nusantara sebagai satu kesatuan kultural. Para Wali aslinya adalah orang Arab dari garis keturunan ahlul bait Rasulullah SAW, sudah menawarkan suatu formasi kebangsaan dimana keislaman dan ke-Nusantara-an hidup senafas dan saling menopang. Itulah awalnya konstruksi wawasan keislaman dan kebangsaan yang hingga kini diwarisi NU. Racikan keunggulan pertemuan keislaman dan ke-Nusantara-an itulah yang kemudian memunculkan paradigma berpolitik dan berbangsa yang diikat oleh kesatuan dan simpul kebersamaan yang mencakup seluruh wilayah NKRI.

Rumusan konstruksi ideologis khittah perjuangan NU sejak berdiri hingga kini, sejak NU sebagai ormas, bergabung dengan Partai Masyumi, hingga menjadi partai sendiri, lalu melepaskan statusnya sebagai partai pasca fusi 1973, selanjutnya menjadi ormas kembali, lalu di era baru pasca Soeharto menfasilitasi berdirinya satu partai politik bagi warga NU yaitu PKB. Strategi kultural model para wali dan juga ijtihad politik para kyai-ulama Nusantara dalam konteks keislaman-kebangsaan itulah politik kebangsaan NU yang dirawat secara konsisten hingga saat ini dan seterusnya. Ijtihad tersebut bukan hanya soal rujukan kitab fiqihnya secara tekstual, bukan pula karena faktor akomodatif terhadap kelompok nasionalis, akan tetapi karena motivasi ijtihad berbasis

---

[22]Abdurrahman Wahid (Gus Dur), "Langkah Strategis yang menjadi Pertimbangan NU". Majalah *AULA*, edisi Juli 1992, h. 26

maqashid syariat dan *mashlahat,* yakni menggarisbawahi fungsi dan tujuan syariat untuk kehidupan kebangsaan.[23]

Singkatnya, konsistensi NU terhadap politik kebangsaan dimulai sejak muktamar ke-36 di Banjarmasin yang benar-benar membangun wacana komitmen kebangsaan. Komitmen kebangsaan ini sesuai dengan konteks politik berkembang sebagai aspirasi publik pada masa tersebut. Memasuki era kemerdekaan, persetujuan NU terhadap hilangnya tujuh kata dalam Piagam Jakarta yang sempat menjadi perdebatan panjang antara tokoh-tokoh pendiri kemerdekaan. Resolusi jihad bagi tokoh-tokoh NU di Surabaya, yang melahirkan gerakan perlawanan terhadap kolonialisme hingga mempertahankan NKRI dan Pancasila.

2. Perjuangan Nahdlatul Ulama Menghadapi Politik Kekuasaan

Negara demokrasi membutuhkan dunia politik (*political society*) yang kuat namun mesti ditopang partai yang kuat, pemimpin yang kuat, dan pemerintahan yang kuat. Demokrasi juga membutuhkan masyarakat madani (*civil society*) yang juga sehat dan kuat. Dalam literatur ilmu politik, dunia politik dan masyarakat madani dibedakan oleh posisi politik. Dunia politik adalah wilayah berpolitik warga negara yang memang dipersiapkan untuk bertarung merebutkan posisi pemerintahan. Kendaraan utamanya adalah partai politik.

Sementara itu, masyarakat madani adalah wilayah aktivitas warga negara di luar pemerintahan. Kendaraan utamanya adalah ormas. Secara sengaja, dunia civil society itu memang tak ingin ikut dalam pertarungan kekuasaan memperebutkan posisi pemerintahan. Mereka sengaja memilih posisi di luar pemerintahan untuk mengontrol pemerintahan. NU diharapkan berada pada posisi ini. Yang senantiasa mengambil jarak dengan dunia politik praktis dan kekuasaan. Dengan begitu, independensi NU sebagai sebuah ormas yang berwibawa tetap terjaga.

Setiap ada hajatan kontestasi politik yang dikenal dengan istilah Pemilu, pasti tidak hanya menyedot atensi publik dan media massa, turbulensi politik pemilu di semua level yang begitu kuat juga seringkali menyeret dua organisasi masyarakat Islam terbesar di Indonesia, yakni Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Hal ini bukan sesuatu yang tanpa alasan.

Pertama, Pemilu sebagai kekuatan politik melayani beberapa kepentingan sekaligus. Pertama, sebagai medium bagi masyarakat untuk menyampaikan aspirasi politik. Kedua, sebagai medium bagi masyarakat untuk mengevaluasi partai, wakil rakyat serta pemimpin yang berkuasa. Ketiga, sebagai sarana bagi kekuatan politik untuk meraih kekuasaan.

Kedua, memang suara ormas seperti NU dan Muhammadiyah mudah menjadi pusat perhatian banyak pihak. Meminjam istilah KH. Mustafa Bisri, seringkali NU dan Muhammadiyah terlampau ge-er (gedhe rumangsa). Jika NU

---

[23]Ahmad Baso, *Historiografi Khittah dan Politik Nahdlatul Ulama, Sebuah Kontribusi untuk Kajian Politik dan Studi Keislaman Nusantara,* (Jakarta, Yayasan Garuda Bumandhala, 2021), h.640

dan Muhammadiyah terus terlibat aksi dukung-mendukung dan bahkan lebih mempertegas sikap partisannya, tradisi politik yang kurang baik akan terulang. Yakni hanya menjadikan NU dan Muhammadiyah sebagai batu loncatan semata untuk mencapai tangga kekuasaan.

NU sebagaimana saat awal didirikannya adalah jam'iyah diniyah.[24] Hanya karena tarikan politik yang sedemikian kuat, NU akhirnya tergoda untuk memasuki kawasan politik. NU dalam sejarahnya tidak lepas dari ketersinggungan politik. Berawal dari MIAI (Majelis Islam A'la Indonesia), NU akhirnya terlibat dalam masalah-masalah politik. Namun, eksistensi MIAI tidak berlangsung lama, pada Oktober 1943, MIAI akhirnya membubarkan diri dan digantikan oleh Masyumi (Majelis Syuro Muslimin Indonesia). Pada awalnya, Masyumi merupakan sebuah organisasi non politik, tetapi, setelah Indonesia merdeka, Masyumi akhirnya ditahbiskan menjadi partai politik, dan memutuskan NU sebagai tulang punggung Masyumi.

Pada tahun 1940-1950, Masyumi akhirnya menjadi partai politik terbesar di Indonesia. Masyumi merupakan partai yang heterogen anggotanya, sehingga perbedaan kepentingan politik banyak terjadi didalamnya. Dan hal tersebutlah yang telah menyebabkan NU keluar dari Masyumi dan menjadi partai politik yang bernama sama, yaitu NU. Setelah menjadi partai politik, NU mengukir sejarah yang monumental, NU berhasil mendapatkan suara yang cukup besar dan berhasil memperoleh 45 kursi di parlemen pada pemilu 1955. Perolehan suara NU tidak hanya terjadi pada pemilu 1955, pada pemilu selanjutnya, yaitu pemilu 1971 NU juga berhasil memperoleh suara yang cukup besar. Keberhasilan NU ini dinilai karena kemampuan NU menggalang solidaritas di lingkungan kaum santri, serta adanya dukungan penuh dari basis massa tradisionalnya.

Dapat disimpukan bahwa NU adalah termasuk salah satu organisasi yang sepanjang perjalanan sejarahnya senantiasa mengalami perubahan orientasi dan bentuk; ia lahir sebagai organisasi sosial-keagamaan, namun tumbuh, berkembang dan menjadi besar setelah terlibat aktif dalam gelanggang politik praktis. Perubahan-perubahan yang dilakukan itu, disatu sisi menunjukkan bahwa NU ternyata mampu beradaptasi dengan perubahan situasional, namun disisi yang lain, perubahan seperti itu justru semakin memperkuat asumsi bahwa NU dipandang tidak mempunyai pendirian atau tidak konsisten, dan berwatak dualistik.

NU memang pernah secara formal mengambil jarak dengan dunia politik praktris melalui kesepakatan dalam muktamar ke-27 di Situbondo 1984. Konsepnya, kembali ke garis pesan substantif pada awal pendiriannya alias kembali ke Khittah 1926. Yakni, menjaga jarak dengan dunia politik seraya

---

[24] Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) KH Yahya Cholil Staquf (Gus Yahya) menegaskan bahwa Nahdlatul Ulama (NU) adalah jam'iyyah diniyah ijtima'iyyah dan bukan jam'iyyah iqtishadiyah. Artinya, NU adalah jam'iyyah yang berfokus pada program atau kegiatan keagamaan dan sosial bukan pada kegiatan perekonomian. Lihat https://jabar.nu.or.id/nasional/ketum-pbnu-nu-adalah-jamiyah-diniyah-ijtimaiyah-bukan-jamiyah-iqtishadiyah-Namx6google_vignette

menjadikannya sebagai gerakan sosial untuk perubahan. Baik dalam NU maupun di tingkat negara (di mana NU selalu bersikap kritis terhadap kekuasaan yang otoriter). Nama NU pada era itu memang sangat menonjol dan disegani. Para elite NU giat melakukan pemberdayaan umat, termasuk menggalang kekuatan lintas komunitas dalam semangat kebangsaan. Ketika Muktamar Cipasung dimana Pemerintahan Orde baru melakukan intervensi terhadap NU, disitulah NU diuji tentang implementasi Khittah 26 dalam wujud yang nyata.[25]

Meskipun demikian, pergulatan politik masih saja diminati oleh NU. Ada beberapa faktor yang menyebabkan hal ini bisa terjadi.[23] Pertama, partai politik masih dilihat relevan di dalam memperjuangkan kepentingan-kepentingan NU, atau setidaknya elite NU. Relevansi ini tidak lepas dari keuntungan-keuntungan yang didapatkan NU selama bergulat dengan politik. Bibit Suprapto mengidentifikasi keuntungan itu, selama 1952-1973, kedalam tiga bidang: keagamaan, politik, dan sosial budaya. Kedua, para politisi masih berpengaruh kuat di tubuh NU. Dan ketiga, situasi sistem politik masih memungkinkan adanya perjuangan kepentingan lewat jalur politik. Dan NU ingin memanfaatkan situasi seperti itu. Hal inilah yang menjelaskan kenapa pada era reformasi NU kembali masuk dalam kancah politik yang didahului dengan pendirian PKB dengan Gus Dur sebagai tokoh utamanya. Gerbong NU yang sebelumnya berisi para aktivis pelaku gerakan sosial mulai berhamburan masuk ke arena politik, baik melalui PKB maupun parpol lain, menikmati kekuasaan dan materi yang menyertainya. Karena itu, sejarah pun kembali mencatat, orientasi dan fokus para elitenya adalah perebutan kekuasaan, bukan lagi pada pemberdayaan umat. Warga arus bawah pun, boleh jadi, tidak hanya mulai kehilangan para patron yang bisa menjadi acuan, melainkan juga bisa kehilangan simpati terhadap NU.

Perlu dipertegas disini, pasca muktamar tahun 1983 di Situbondo, NU memantapkan eksistensi diri sebagai sebuah organisasi masyarakat yang bergerak dalam wilayah kultural, bukan wilayah politik praktis. NU memperjuangkan politik kebangsaan atau politik kerakyatan. Sehingga implikasinya kepada NU menjadi jelas. Implikasi itu adalah, meminjam konsep yang diperkenalkan oleh Kiai Sahal Mahfudh, politik kekuasaan yang lazim disebut politik tingkat rendah (siyasah safilah) adalah porsi partai politik bagi warga negara, termasuk warga NU secara perseorangan. Sedangkan NU sebagai lembaga atau organisasi, harus steril dari politik semacam itu. Kepedulian NU terhadap politik diwujudkan dalam peran politik tingkat tinggi, yakni politik kebangsaan, politik kerakyatan, dan etika berpolitik.

Ketika NU di bawah kepemimpinan KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur), ormas itu memulai strategi berpolitik yang sama sekali baru dan segar, yakni "kultural kerakyatan", bukan lagi "struktural-kekuasaan". Strategi politik "kultural-kerakyatan" tersebut diprakarsai oleh sejumlah kiai/tokoh muda NU kala itu, seperti KH. Ahmad Shiddiq, KH Shahal Mahfudz, KH. Muchit Muzadi, KH. Mustafa Bisri, dan KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) sendiri. Sebagai

---

[25]Ali Munhanif, "The Khittah of 1926 Reexamined: View of The NU In Post Cipasung Congress", *Journal of Studia Islamika*, Vol. 3, No. 2, 1996, h. 93-94.

Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU), Gus Dur berbeda dengan para pendahulunya yang cenderung kompromistis dengan kekuasaan. Saat itu, dia tampil sebagai aktivis-intelektual yang kritis terhadap segala bentuk politisasi dan arogansi yang dilakukan negara.

Sumanto Al Qurtuby memberikan identifikasi bahwa sejak 1984, Gus Dur menjadi ikon gerakan politik "kultural-kerakyatan" di tubuh NU. Dibawah komando Gus Dur pula, NU kemudian menjelma menjadi kekuatan civil society ala Tocquivillean yang sangat kritis terhadap pemerintah/kekuasaan. Tetapi, jika kita lihat secara jujur dengan hati yang lapang, terbuka, serta pikiran yang jernih, NU kini menjadi sebuah organisasi yang tidak jelas identitasnya.

Hal ini disebabkan karena sejumlah tokoh NU yang bernafsu kepada kekuasaan. Akibatnya NU menjadi kehilangan "wibawa kultural" sebagai ormas keagamaan dan agen civil society yang seharusnya menjaga jarak terhadap kekuasaan politik agar bisa selalu bersikap kritis terhadap pemerintah. Lebih dari itu, lantaran sejumlah kiai dan tokoh NU yang memiliki syahwat politik kekuasaan pula, meminjam istilah Max Weber, "karisma tradisional" kiai menjadi rontok di mata umat.

Dalam skala nasional misalnya, kita bisa ambil contoh dalam level pemilu serentak 2019. Dinamika politik pra pendaftaran calon presiden dan wakil presiden ke Komisi Pemilihan Umum (KPU), memberikan kepada kita sebuah informasi bahwa kegagalan Mahfud MD dalam mendampingi Jokowi disebabkan karena adanya campur tangan elit Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). Bahkan elit NU itu "mengancam" bahwa jika yang terpilih menjadi Wakil Presiden mendampingi Jokowi bukan dari kalangan NU, NU tidak akan bertanggung jawab secara moral terhadap pemerintahan yang sah.

Dalam konteks tersebut, telah terjadi sebuah inkonsistensi sikap. KH Said Aqil Siradj, dalam tulisannya yang berjudul "Kembalilah Ke Habitat Kultural" di Jawa Pos, menegaskan bahwa Islam kultural memiliki peranan sangat penting bagi kontinuitas misi Islam di muka bumi. Suatu peran yang tak diwarisi Islam politik yang hanya mengejar kekuasaan instan. Karena itu, Islam kultural harus tetap eksis. Lenyapnya pola Islam kultural berarti lenyapnya Islam di dunia yang berakibat pada kehancuran Islam. Lebih jauh lagi KH. Said Aqil Siradj, menjelaskan bahwa NU harus kembali meneguhkan visinya yang lebih memancangkan independensi dan egalitarian. Politik adalah grey area, tempat lalu lalang kepentingan yang bila tak waspada bisa menyeretnya pada kenikmatan sesaat. Karena itu, secara politik warga NU akan lebih baik dibebaskan untuk memilih partai.[26]

Oleh karenanya, dalam skala yang sama, NU melalui elit-elit nya juga dianggap sudah terlalu jauh dalam melangkah. Ormas terbesar di Tanah Air itu sudah berani blak-blakan mengusulkan tambahan jatah menteri untuk kader NU di kabinet berikutnya. Direktur Wahid Institute, Yenny Wahid mengkritik sikap Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) Said Aqil Siradj, yang mulai menyiapkan kader-kader Nahdlatul Ulama, untuk mengisi jabatan menteri

[26]Said Aqil Siradj, "Kembalilah Ke Habitat Kultural", Jawa Pos.

pada kabinet Presiden Joko Widodo periode 2019-2024. Yenny mengatakan, NU sebagai Ormas Islam tidak boleh terkesan meminta-minta jabatan dalam pemerintahan, termasuk jabatan menteri. Alasannya, kesan meminta-minta jabatan itu dapat berdampak buruk dalam penilaian publik. Menurut putri kandung almarhum KH Abdurrahman Wahid alias Gus Dur itu, NU dapat membantu Pemerintah dengan memberikan saran konstruktif maupun kritik membangun, terhadap setiap kebijakan yang ditetapkan Pemerintah, tanpa perlu kader NU itu turut menduduki kursi-kursi jabatan menteri.[27]

Memasuki masa kemerdekaan, di bawah kekuasaan Soekarno, NU mengambil posisi pengakuan terhadap kepemimpinan Soekarno sebagai waliyul amri bidaruri assyaukah. Ini menghadapi wacana politik, Soekarno tidak dianggap seorang pemimpin muslim padahal ia seorang muslim. Penegasan ini untuk menyatakan secara sah kepemimpinan Soekarno sesuai dengan syariat Islam. Ini untuk sebagai kontra wacana dari pendapat kelompok muslim militan yang menyatakan Soekarno seorang pemimpin yang sekuler.

Politik bukan dunia kelam bagi seorang ulama maupun hamba-hamba ‘alim lainnya. Politik bagi para ‘alim dan ulama merupakan ilmu pengetahuan yang dapat dikembangkan dan dijadikan washilah menyejahterakan rakyat lewat kepemimpinan. Para ulama mengembangkan ilmu pengetahuan politik lewat literatur fiqih siyasah, kaidah fiqih, dan sejarah Islam (tarikh). Mereka dalam artian para ulama tidak melepaskan diri dari kaidah-kaidah hukum Islam, baik dalam melihat praksis politik maupun berkecimpung langsung dalam dunia politik.

Ulama memikirkan kemaslahatan yang lebih luas dari hanya sekadar rebutan kekuasaan dalam ranah politik praktis. Kalau pun terjun langsung dalam ranah tersebut, idealisme politik para ulama tidak berubah dan tidak bergeser dari prinsip kebangsaan dan kerakyatan. Dalam konteks Nahdlatul Ulama, jam’iyyah diniyyah ijtima’iyyah ini telah melepaskan diri dari percaturan politik praktis sejak 1984. NU pernah menjadi partai politik setelah keluar dari Masyumi pada 1950. Partai NU dideklarasikan pada 1952 dan mengikuti pemilu pertama kalinya pada 1955. Meskipun menjadi partai, NU tidak terlena dengan praktis politik.

Peran-peran kebangsaan para ulama justru memberikan sumbangsih besar atas eksistensi negara hingga saat ini. Produk pemikiran ulama NU seperti Indonesia sebagai Darul Islam (1936), pengangkatan Presiden Soekarno sebagai waliyyul 'amri ad-dharuri bissyaukah (1954), hingga pembentukan Trikora sebagai solusi Papua Barat, merupakan bukti bahwa para kiai memegang peranan penting sebagai aktornya dan kaidah fikih sebagai senjatanya. Sebuah kaidah fiqih berbunyi *Al-ashlu baqa’u ma kana ‘ala ma kana* (hukum asal sesuatu adalah berlakunya kondisi sebelum terjadinya perubahan) yang awalnya dirumuskan guna menyelesaikan problem praduga tak bersalah dalam hukum

---

[27]Mahathir Muhammad Iqbal, "Nahdlatul Ulama Dalam Pusaran Politik: Sebuah Otokriktik Orientasi NU Perspektif Insider," *JISoP Jurnal Inovasi Ilmu Sosial dan Politik*, Vol. 1 No. 02, Oktober 2019, h. 181-187.

Islam, di tangan para kiai, menjadi cara pandang visioner yang melegitimasi Indonesia sebagai Darul Islam.

B. Analisis Konstruksi Teologi Kebangsaan NU *vis a vis* Agama-Negara

Ruang publik seringkali disengketakan. Klaim atas kepemilikan ruang publik pada ranah praksis menyebabkan banyaknya konflik yang mengarah, tidak hanya pada potensi disintegrasi, tetapi juga sampai pada tataran penggerusan nilai- nilai dasar kemanusiaan. Kelompok-kelompok sedemikian rupa bersaing dalam masyarakat sehingga kelompok yang tidak berafiliasi pada kelompok dengan keyakinan tertentu kurang mendapatkan perhatian. Kondisi ini menurut Sudiarja sangat berpeluang dalam membentuk corak masyarakat ke-aku-an (me-*first society*) sebagaimana dikritik oleh Giddens.

Kondisi kehidupan keagamaan di Indonesia dewasa ini adalah contoh nyata dari perebutan atas ruang publik. Juga merupakan aplikasi dari ketidakteraturan gagasan dalam penataan ruang publik yang damai bagi masyarakat plural seperti Indonesia. Masyarakat pos-sekular yang dibayangkan Habermas berusaha memadu-padankan eksistensi agama di ruang-ruang modernitas masih nampak tergagap dalam upaya implementasinya. Memang, sekalipun Habermas tidak akrab dengan fenomena kemasyarakatan di Indonesia, namun gagasanya tentang ruang publik sangat inspiratif bagi penataan kehidupan sosial yang equal dan bebas dari prasangka mayoritas semata. Tulisan ini akan mengeksplorasi pandangan Habermas mengenai ruang publik dan penulis berkepentingan untuk menunjukkan kasus praktis untuk sebuah catatan reflektif.

Habermas, mengatakan bahwa ruang publik adalah semua wilayah kehidupan yang memungkinkan kita untuk membentuk opini publik. Wilayah ini menurutnya harus bebas dari dominasi dan sensor. Semua warga pada dasarnya dapat memasuki ruang yang demikian karena setiap individu pada dasarnya adalah warga privat yang karena sifat percakapannya menyangkut kepentingan umum, maka mereka memasuki wilayah publik. Situasi demikian mensyaratkan jaminan untuk berkumpul secara bebas dan menyatakan pendapatnya secara bebas pula. Hal penting adalah bagaimana menempatkan agama sebagai sarana untuk mengembalikan kesadaran kolektif manusia mengenai solidaritas. Agama juga merupakan arena yang efektif untuk memberi motivasi sosial. Solidaritas kiranya menjadi penting karena minimnya solidaritas akan berpotensi menjadikan antar komunitas dapat dengan mudah diadu domba. [28]

Ruang publik dengan demikian bercirikan pada keadaan akses oleh semua orang dan mengacukan ciri inklusif. Habermas memahami ruang publik juga sebagai jejaring untuk komunikasi tema-tema dan sikap-sikap. Ruang publik terdapat dimana saja karenanya ia majemuk. Habermas menghubungkan konsep ruang publiknya dengan konsep masyarakat warga. Menurutnya, masyarakat warga terbentuk jika warga negara bebas mencapai kesepakatan untuk meraih tujuan-tujuan sosial politis mereka dan membentuk sebuah asosiasi otonom,

---

[28]A. Sunarko “Dialog Teologis dengan Jurgen Habermas”, dalam Paul Budi Kleden, *Dialektika Sekularisasi:...,* h. 224-227.

lepas dari kepentingan birokrasi dan pasar. Aktor-aktor privat dalam masyarakat secara bersama-sama membangun ruang diskursif. Aktor-aktor ini mengambil bagian dalam reproduksi ruang publik. Manusia-manusia privat melibatkan diri dalam proses perdebatan rasional kritis dan kemudian melahirkan sebuah universalitas yang menjadi landasan pemikiran dan opini mayoritas setelahnya.[29] Dalam hal ini, tindakan komunikatif untuk mencapai pemahaman tentulah mengandaikan kesepakatan yang didorong oleh motivasi rasional di antara para partisipan dan dapat diukur berdasarkan klaim validitas yang dapat dikritik. Telaah Habermas mengenai ruang publik memberi perhatian khusus pada kondisi masyarakat postsekular. Masyarakat postsekular adalah sebuah masyarakat modern yang kembali melihat nilai-nilai agama sebagai sesuatu yang penting. Munculnya gagasan mengenai postsekular dalam pandangan Habermas dilatarbelakangi oleh beberapa kenyataan berikut:[30] Pertama bahwa perkembangan naturalisme semakin mengarah pada instrumentalisasi faham manusia, terutama pandangan yang menempatkan pengalaman pancaindra sebagai alat ukur kebenaran tunggal. Kedua, menurut Habermas, aksi-aksi teror yang marak belakangan ini merupakan reaksi atas modernisasi Barat yang hanya membawa kekosongan makna dan merupakan respon atas ketertindasan yang disebabkan oleh arogansi modernisasi Barat. Ketiga adalah semakin menipisnya nilai-nilai solidaritas warga. Warga dalam situasi modernisasi berubah menjadi monade-monade yang terisolasi satu sama lain dan kerapkali bertindak atas nama kepentingan sendiri.

Itulah sebabnya, Habermas menekankan pentingnya untuk belajar dari agama dan mentransformasikan nilai-nilai agama dalam ruang sosial. Ia mencatat bahwa perjumpaan antara Kristen dan Filsafat Yunani pada mulanya juga berhasil mensintesiskan konsep-konsep normatif, misalnya tanggung jawab, otonomi dan pembenaran, sejarah dan memoria, emansipasi dan pemenuhan, individualitas dan sosialialitas, dan sebagainya. Hal penting lainnya adalah bagaimana menempatkan agama sebagai sarana untuk mengembalikan kesadaran kolektif manusia mengenai solidaritas. Agama juga merupakan arena yang efektif untuk memberi motivasi sosial. Solidaritas kiranya menjadi penting karena minimnya solidaritas akan berpotensi menjadikan antar komunitas dapat dengan mudah diadu domba. [31]

---

[29] Jurgen Habermas, "The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology", dalam *The Power og Religion in the Public Sphere,* by Eduardo Mandieta and Jonathan Vanantwerpen, (New York: Columbia University Press, 2011), h. 27.

[30] A. Sunarko "Dialog Teologis dengan Jurgen Habermas", dalam Paul Budi Kleden, *Dialektika Sekularisasi: Diskusi Habermas-Ratzinger*, (Yogyakarta: Lamalera, 2010), h. 223-228.

[31]A. Sunarko "Dialog Teologis dengan Jurgen Habermas", dalam Paul Budi Kleden, *Dialektika Sekularisasi: ...,* h. 224-227.

Melihat kembali agama sebagai sesuatu yang penting menurut Habermas harus dilakukan dengan aturan-aturan yang disepakati.[32] Pertama, harus ada pra kondisi dimana semua anggota masyarakat dengan bekal metafisik yang bervariasi memiliki kehendak untuk berkomunikasi. Dalam kondisi ini, gagasan yang dirumuskan dalam bahasa religius diperhatikan dan didiskusikan secara kritis sebagai sesuatu yang berpotensi kognitif dalam ruang yang setara. Kebebasan beragama menjadi penting dalam hal ini untuk dimaklumi oleh berbagai kalangan. Kedua, semua warga masyarakat, beragama dan tidak beragama, harus menerima prinsip bahwa negara bersikap netral dalam hal pandangan hidup. Pemerintah harus netral dan tidak mendasarkan diri pada agama tertentu. Ketiga, ada pembedaan ruang publik, yakni ruang publik informal dan ruang publik formal. Dalam ruang publik informal, pihak beragama tetap boleh mengungkapkan bahasa-bahasa religius dan dalam kondisi ini pihak tak beragama dituntut kerjasamanya untuk mengerti bahasa religius tersebut. Sementara itu, dalam ruang publik formal, yang berlaku hanyalah argumentasi yang berdasarkan akal budi. Sejauh pihak beragama dapat menyampaikan argumentasi religius dalam bahasa sekuler, maka ia dapat mengklaim terlibat dalam proses pengambilan kebijakan dalam forum formal yang sekuler tersebut.

Pandangan Habermas dengan demikian jelas bahwa agama mendapatkan kembali posisinya setelah dalam modernisasi mengalami penggerusan. Hanya saja, Habermas menekankan keterlibatan agama dalam ruang-ruang tertentu. Meniadakan peran agama dalam arus modernisasi berarti mengesampingkan fakta bahwa agama dapat menjadi sumber pembelaan terhadap kaum minoritas sebagaimana dilakukan oleh kaum gereja di Amerika. Ada potensi yang menurut Habermas dapat digali dari tradisi-tradisi religius. Hanya saja, tradisi-tradisi religius juga tidak dapat dijadikan sebagai pedoman dalam pengaturan ruang publik formal karena berpotensi untuk dijadikan sebagai alat bagi kelompok mayoritas untuk melaksanakan kehendaknya.[33]

Jika diperhatikan, konsep pengaturan ruang publik di Indonesia jelas tidak memiliki batas-batas yang tegas. Bukan pemberlakuan bahasa sekuler dalam kedua ruang publik (formal dan informal) sebagaimana dikemukakan oleh John Rawls, bukan pula memperkenankan bahasa agama dalam kedua ruang publik tersebut sebagaimana dikemukakan Nicholas Wolterstoorff.[34] Mirip ketika dengan pendapat, bahwa Indonesia hendak mengambil jalan tengah antara kapitalisme dan sosialisme dalam bentuk ideologi Pancasila, namun tidak berhasil menemukan mediasi teoritis yang meyakinkan sehingga yang dihasilkan hanyalah hibrid atas keduanya.[35]

---

[32]A. Sunarko "Dialog Teologis dengan Jurgen Habermas", dalam Paul Budi Kleden, *Dialektika Sekularisasi, ...,*, h. 229-231

[33]A. Sunarko "Dialog Teologis dengan Jurgen Habermas", dalam Paul Budi Kleden, *Dialektika Sekularisasi: ...,* h. 57-121.

[34]Habermas, Rawl dan Wolterstoorff dalam Sunarko, A. "Dialog Teologis..., h. 232-233.

[35]F. Budi Hardiman, *Demokrasi Deliberatif: Menimbang Negara Hukum dan Ruang Publik dalam Teori Dsikursus Jurgen Habermas,* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), h. 79.

Kasus kekerasaan atas nama agama adalah bentuk praksis dari ketidakmampuan negara menjernihkan batasan-batasan yang jelas mengenai kriteria ruang publik. Kekerasan yang dilakukan oleh kelompok tertentu terhadap kelompok lain hanya karena perbedaan keyakinan-yang sebetulnya merupakan ruang privat- merupakan contoh nyata dalam hal ini. Kasus-kasus penyerangan terhadap Jamaah Ahmadiyah oleh kelompok tertentu merupakan teror yang mendasarkan pengaturan publik atas pemahaman suatu agama sebagaimana dikhawatirkan oleh Habermas ketika menolak pendapat Wolterstoorff.

Kasus sweeping yang dilakukan oleh kelompok agama tertentu terhadap kehidupan malam yang kerapkali dilakukan atas pembenaran dan klaim kebenaran sepihak menyebabkan intimidasi memasuki ruang-ruang kebebasan masyarakat dalam menjalankan aktivitasnya. Larangan pendirian tempat ibadah pada agama tertentu, pengusiran kelompok keyakinan, pengrusakan atas nama ketertiban dan ketentraman dengan dalih-dalih religius yang seakan terbiarkan merupakan bentuk kegagalan negara dalam memberi jaminan terhadap warganya. Haryatmoko mengatakan bahwa agama kerapkali bermuka dua, di satu sisi menawarkan perdamaian, kedalaman hidup, dan harapan yang kukuh, namun di pihak lain sering menjadi sumber dari konflik dan berujung pada kekerasan. Agama, menurutnya sering menjadi landasan ideologis dan pembenaran simbolis untuk mempertajam permusuhan.[36]

Sebagai masyarakat religius, nilai-nilai spiritualitas berbasis keyakinan memang adalah warna dasar dari perikehidupan masyarakat Indonesia. Hal ini melembaga dalam sistem keyakinan yang dipatuhi secara sadar oleh masyarakat pada komunitas tertentu. Namun patut kiranya dicatat bahwa Indonesia juga adalah negara plural dengan keragaman keyakinan yang tidak sedikit. Sebagaimana kata Habermas, meniadakan bahasa-bahasa religius dalam kehidupan sosial, tentu merupakan penggerusan atas nilai-nilai asasi manusia, namun menempatkan bahasa religius sebagai pedoman juga menyebabkan kekuatan mayoritas berpotensi memanfaatkan dominasi untuk menekan kelompok minoritas.

Itulah sebabnya, Habermas mengemukakan perlunya hak-hak dasar bagi warga. Habermas mengkategorikan dua hak, yakni hak-hak dasar kebebasan dan hak-hak partisipasi. Hak-hak dasar meliputi: hak untuk kebebasan bertindak yang dimiliki setiap orang tanpa diskriminasi, hak berdasarkan keanggotaan sukarela warga dalam sebuah komunitas politik, dan hak untuk perlindungan hukum yang sama. Sementara hak-hak partisipasi meliputi hak untuk mendapatkan peluang yang sama untuk berpartisipasi dalam proses formasi opini dan aspirasi demokratis dan hak untuk mendapatkan jaminan atas kondisi-kondisi hidup yang dipastikan secara sosial, teknis, dan ekologis.[37]

Konteks keberagamaan di Indonesia terlihat secara jelas bahwa negara tidak bisa memberikan setidaknya hak-hak dasar berupa kebebasan bertindak

---

[36]Haryatmoko, *Mencari Akar Fanatisme Ideologi, Agama atau Pemikiran,* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2003), h. 62-63.

[37]F. Budi Hardiman, *Demokrasi Deliberatif: ...*, h. 84.

tanpa diskriminasi, hak untuk mendapatkan perlindungan hukum yang sama, dan hak jaminan atas kondisi-kondisi hidup yang dipastikan secara sosial, teknis, dan ekologis. Kelompok agama tertentu lebih kerap menjadi polisi masyarakat yang menggantikan peran penertib negara untuk menegakkan keyakinan mereka. Pada saat yang sama, negara cenderung pasif dalam menindak kelompok-kelompok mayoritas yang menekan kelompok minoritas. Kasus penyerangan ormas-ormas terhadap komunitas-komunitas tertentu, perusakan dengan dalih agama, pengusiran warga berbeda keyakinan, dan pemaksaan penggunaan klaim kebenaran merusak sendi-sendi komunikatif sebagaimana dikemukakan oleh Habermas.

Kiranya menarik mengandaikan kritik Habermas terhadap peran negara yang melakukan intervensi dengan menabrak hak-hak privat pada masyarakat borjuasi sebagai proses intervensi kelompok mayoritas terhadap hak-hak minoritas, terutama dalam kebebasan berkeyakinan.[38] Sudiardja mengatakan bahwa kedudukan jati diri akan semakin problematik ketika negara semakin tidak mampu memberi jaminan sosial, dan keadaan zaman yang tidak mendukung otonomi individu yang terbuka dan mandiri. Dalam kondisi ini, kelompok tertentu berusaha mempertahankan komunalitas yang lebih berfungsi sebagai negara kecil dalam negara besar. Itulah sebabnya, menurut Mohctar Pabottingi urusan agama dan politik harus dipisahkan.

Oleh karena itu, menderivasi pendapat Habermas mengenai posisi agama dalam masyarakat modern, maka hal-hal penting yang harus dilakukan adalah pertama kelompok-kelompok religius (apapun agamanya) perlu menerjemahkan bahasa religiusnya menjadi logis dan dapat diterima oleh berbagai kalangan. Habermas menyebut ini sebagai ujian universalisasi; perjuangan untuk pengakuan. Kedua, masyarakat non beragama, yang jika dalam konteks Indonesia adalah masyarakat sekuler dan terbuka, dituntut untuk memahami dan memberi pengertian intersubjektif. Dialog antar keyakinan dan antar komunitas dengan demikian menjadi sebuah upaya gigih yang harus terus dilakukan dalam masyarakat yang plural, maka sikap dialogis dan penuh toleransi menjadi tuntutan.[39]

Agama seharusnya menjadi sumber motivasi karena agama adalah pedoman hidup. Melalui pandangan terhadap agama sebagai *weltanschauung,* Habermas menekankan bahwa agama tidak bisa dibatasi dalam ruang privat. Namun demikian ada prinsip-prinsip yang mesti diperhatikan oleh agama agar keberadaan dan perannya diterima di ruang publik. Dalam kerangka negara hukum demokratis, pluralitas masyarakat dalam segala aspeknya maka prinsip-prinsip itu dapat diringkas seabagai berikut: *Pertama,* bisa menentukan posisi epistemis berhadapan dengan kenyataan masyarakat yang plural sehingga

---

[38]A. Sunarko "Dialog Teologis dengan Jurgen Habermas", dalam Paul Budi Kleden, *Dialektika Sekularisasi: ...,* h. 200-203.

[39]Gusti A. B. Menoh, *Agama Dalam Ruang Publik: Hubungan Agama dan Negara dalam Masyarakat Post-Sekuler Menurut Jurgen Habermas,* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), h. 216

keyakinan tentang kebenaran agama sendiri tidak mengorbankan keyakinan orang yang berbeda. *Kedua,* perlu menemukan posisi epistemis yang tepat berhadapan dengan kemajuan Ilmu pengetahuan dan teknologi kaitannya dengan keimanan. *Ketiga,* harus memiliki sikap yang tepat terhadap prinsip, bahwa yang berlaku dalam dunia politik adalah argumen-argumen sekuler. Bahwa hanya nalar-nalar sekuler yang memiliki justifikasi dalam wilayah institusi-institusi negara hukum.[40]

Argumen yang disampaikan di ruang publik haruslah berdasarkan akal budi atau rasionalitas dan dapat difahami oleh semua pihak. Keberhasilan hal tersebut jika kita mampu mengintegrasikan prinsip egaliter masing-masing individu serta prinsip moral universal ke dalam doktrin agamanya yang menyeluruh.[41] Habermas menunjukkan tesis sekularitas telah gagal dan bahkan hanya menjadi angan-angan. Dengan demikian peran agama menjadi penting dalam bergeliat di ruang publik. Banyak hal yang bermula dari motivasi dan spirit religius

1. Ahlussunnah wal Jamaah Sebagai Teologi dan *Manhajul Fikr*

Ideologi Ahlusunnah sebagai teologi dan mahjul fikri. Konsepsi NU tentang aswaja terdapat dua pandangan. Pertama, aswaja sebagai warisan datang dari salafussalih. Kedua, sebagai manhajul fikri. Metode berpikir yang merujuk dari cara berpikir para ulama salaf. Aswaja dalam pemahaman umum, teologi mengikuti Asyariyah-Maturidiyah, fiqih empat mazhab, terutama mazhab Syafii, dan sufisme Al-Gazali - Junaid Al Baghdadi. Terkait dengan kenegaraan, manhaj fikri ini merupakan metode dalam mendudukkan pemahaman pemahaman ketatanegaraan, sebagai tafsir NU soal kenegaraan.

Sikap tegas NU terkait darul Islam dibahas melalui Muktamar ke-11 NU tahun 1936 di Banjarmasin, Kalimantan Selatan. Ini menunjukkan bahwa ketegasan NU menolak darul Islam Kartosoewirjo mempunyai dasar, tidak dilakukan secara serampangan. Hal ini juga menggambarkan bahwa para ulama NU selalu mendasarkan diri dengan pijakan syariat. Apalagi konsep negara bangsa (nation state) Soekarno sama sekali tidak mengekang agama Islam sehingga negara bangsa merupakan perwujudan aspirasi Islam. Salah seorang ulama NU, KH Achmad Siddiq (1926-1991) memberikan penjelasan terkait darul Islam yang dibahas dalam Muktamar NU 1936 di Banjarmasin.

NU mengakui darul Islam karena di wilayah Nusantara pernah hidup kerajaan-kerajaan Islam. Namun, umat Islam saat itu hidup lestari dengan umat agama lain sehingga Islam adalah sistem nilai, bukan sistem negara. KH Achmad Siddiq menegaskan, pendapat NU bahwa Indonesia (ketika masih dijajah Belanda) adalah darul Islam sebagaimana diputuskan dalam Muktamar NU 1936 tersebut. Kata Darul Islam bukanlah sistem politik atau ketatanegaraan, tetapi

---

[40]Gusti A. B. Menoh, *Agama Dalam Ruang Publik: Hubungan Agama dan Negara...,* h. 216.

[41]A. Sunarko “Dialog Teologis dengan Jurgen Habermas”, dalam Paul Budi Kleden, *Dialektika Sekularisasi: ...,* h.88-89

sepenuhnya istilah keagamaan (Islam) yang lebih tepat diterjemahkan wilayatul Islam (daerah Islam), bukan negara Islam.

Kaidah-kaidah fiqih pijakan para ulama pun bergerak, menyatu dan seringkali menjadi sarana pembentuk jalan tengah bagi persoalan-persoalan yang menyentuh isu kedaulatan, integritas politik, dan kesatuan bangsa Indonesia. Fakta sejarah yang paling jelas dari cara kerja kaidah fiqih dalam lokus perpolitikan di Indonesia juga bisa kita lihat dalam diri Gus Dur. Dalam tulisantulisannya, sulit atau bahkan mustahil menemukan langsung kutipan-kutipan ayat al-Qur'an ataupun hadis. Yang banyak ditemukan justru kaidah-kaidah fiqih. *Tasharruful imam 'alar ra'iyyah manuthun bil maslahah* (kebijakan pemimpin harus didasarkan pada kesejahteraan rakyat) adalah satu dari sekian banyak kaidah yang sering Gus Dur kutip.[42] Melalui kaidah tersebut, Gus Dur mampu merumuskan relasi antara agama, negara dan kebudayaan. Melalui kaidah itu juga, Gus Dur rajin mengkritisi kebijakan-kebijakan pemerintah yang mendiskriminasi kaum minoritas dan sebagainya. Ketika duduk di kursi kepresidenan, jalan peran perpolitikan Gus Dur banyak dinilai sebagai jalan politik kontroversial.

Bagi kalangan yang tidak terbiasa dengan mekanisme kerja kaidah fiqih, sulit untuk memahami jalan pikiran dan strategi politik Gus Dur. Maka orangorang ribut ketika di tahun 2000 Gus Dur setuju untuk menjadi anggota Simon Perez Foundation Israel di tengah konflik berkepanjangan Palestina-Israel. Karena bagi Gus Dur, percuma berusaha mendamaikan kedua negara yang sedang konflik jika juru damainya menjadi musuh bagi salah satu dari keduanya. Jalan pikiran Gus Dur ini tidak berbeda misalnya ketika KH Wahab Hasbullah dengan Partai NU-nya selalu berada dalam kabinet bentukan Soekarno.

Bahkan, konon Mbah Wahab banyak disindir sebagai Kiai Nasakom karena apapun kebijakan Soekarno, NU dipastikan ada. Pergerakan Kiai Wahab dalam setiap percaturan dan pergolakan politik dinilai sebagai langkah Politik jalan tengah. Langkah politik ini tidak mudah dilakukan oleh siapa pun, karena bukan hanya membutuhkan langkah nyata, tetapi juga menuntut argumentasi memadai terkait persoalan yang terjadi. Tercatat, Kiai Wahab tak jarang berbeda pandangan dengan ulama dan kiai-kiai lain, baik kala memimpin Masyumi dan NU. Seperti saat para kiai menolak ajakan Hatta pada 1948 untuk duduk di kabinet dikarenakan Kabintet Hatta menyetujui Perjanjian Renville, sedangkan para kiai menolak hasil perjanian tersebut karena merugikan rakyat.

Bagi Kiai Wahab, dulu Nabi Muhammad berupaya mengubah situasi munkar (untuk melenyapkannya) dengan perbuatan. Dengan duduk di kabinet, terbuka situasi dan kesempatan bagi ulama untuk melaksanakan misi tersebut (memahamkan pemerintah terkait buruknya Perjanjian Renville untuk Indonesia). Kiai Wahab justru menilai, ketika hanya duduk di luar kabinet, ulama hanya bisa teriak-teriak tanpa bisa melakukan apa-apa.

---

[42]Imam al-Mawardi juga mengatakan bahwa imamah atau kepemimpinan adalah penggantian peran kenabian dalam menjaga agama dan dunia, Ali bin Muhammad bin Muhammad al-Māwardi, *al-Ahkām al-Sulthāniyyah*, (Kairo: Dâr al-Hadīs, tt), h. 3.

Begitu juga saat Kiai Wahab menerima konsep Nasakom Soekarno pada 1960. Ide Nasakom Soekarno terlihat jelas pada Amanat Presiden 17 Agustus 1960 yang kemudian terkenal dengan rumusan "Jalannya Revolusi Kita" (Jarek). Menerima konsep Nasakom tidak mudah bagi partai Islam lain seperti Masyumi sehingga Kiai Wahab dituduh macam-macam, di antaranya dituduh tidak konsisten, oportunis, bahkan dituduh 'Kiai Nasakom' pada masa era Demokrasi Terpimpin Soekarno.

Bagi pengkaji fiqih, strategi politik Kiai Wahab tidak salah karena berpijak pada prinsip fiqih yang fleksibel dan elastis. Fleksibel tidak dapat disamakan dengan oportunis. Fleksibel mampu masuk di berbagai ruang dengan tetap mempertahankan ideologi, sedangkan oportunis berpihak pada siapa pun asal diberi keuntungan materi. Sejak dahulu kala, bahkan saat NU menjadi partai, para kiai konsisten menjalankan politik kebangsaan dan politik kerakyatan dengan pijakan norma agama dan etika, bukan politik kekuasaan yang oportunis.

Ketika Bung Karno menyatukan kaum agama, nasionalis, dan komunis dalam bingkai Nasakom, Kiai Wahab mendukung konsep tersebut dengan cara bergabung dalam sistem pemerintahan. Komitmen Kiai Wahab dan ulama-ulama pesantren tidak berubah terhadap gerak-gerik PKI dengan komunismenya, yaitu tetap melawan dan menentang karena ideologi politik PKI bertentangan dengan prinsip Pancasila. Sebab itu, Kiai Wahab memilih bergabung dalam Nasakom bertujuan untuk mengawal kepemimpinan Bung Karno supaya perjalanan pemerintahan tetap bisa dikendalikan oleh NU sebagai perwakilan umat Islam dan tidak dimonopoli oleh PNI atau pun PKI. Ditegaskan oleh Kiai Wahab, untuk mengubah kebijakan pemerintahan tidak bisa dengan berteriak-teriak di luar sistem, tetapi harus masuk ke dalam sistem.[43]

Kalau cuma berteriak-teriak di luar, maka akan dituduh makar atau pemberontak. Prinsip dan kaidah yang dipegang oleh Kiai Wahab dalam tataran fiqih ialah, kemaslahatan bergabung dengan Nasakom lebih jelas dan kuat daripada menolak dan menjauhinya, *taqdimul mashlahah ar-rajihah aula min taqdimil mashlahatil marjuhah* (mendaulukan kemaslahatan yang sudah jelas lebih didahulukan dari kemaslahatan yang belum jelas). Karena jika tidak ada NU sebagai perwakilan Islam, PKI akan lebih leluasa mempengaruhi setiap kebijakan Soekarno. Simpul jelas bisa ditarik dari dinamika politik ulama yang teguh dalam memegang prinsip kemaslahatan bangsa dan negara berdasarkan kaidah-kaidah fiqih. Para ulama memposisikan politik bukan sebagai ghayah (tujuan), tetapi sebagai washilah (perantara) mencapai tujuan baldatun thayibatun wa rabbun ghaffur, yaitu kondisi negeri yang subur dan makmur, adil dan aman di bawah rahmat dan ampunan Allah.[44]

---

[43]Dalam pandangan Syaikhul Islam Ali, *Kaidah Fikih Politik: Pergulatan Pemikiran Politik Kebangsaan Ulama*, (Sidoarjo, Yayasan Bumi Salawat Progresif, 2018), h. 177.

[44]Redaktur NU Online, "Politik Kebangsaan Ulama", 2019, lihat https://www.nu.or.id/opini/politik-kebangsaan-ulama-M5kWŇgoogle_vignette diakses pada tanggal 2 Oktober 2021

2. **Sikap Nahdlatul Ulama Terhadap Agama-Negara**

NU berprinsip bahwa budaya-kultur menjadi infrastruktur yang dipandang penting sebagai instrument atau jalan dalam mengimplementasikan keimanan kepada Allah Swt. Oleh karena itu bagi NU tidak ada istilah agama melawan negara atau tidak ada konfrontasi antara agama dan negara. Nilai-nilai Islam dapat diamalkan dalam praktik politik dan kehidupan bernegara, tanpa harus membentur-benturkan keduanya. Prinsip dan rumusan seperti itulah yang menjadi roh bagi kehidupan berbangsa dan bernegara dengan konsep Islam Nusantara yang menjunjung tinggi akhlak mulia, menghormati kemanusiaan dan mendukung kemajuan peradaban.

Memasuki masa kemerdekaan, di bawah kekuasaan Soekarno, NU mengambil posisi pengakuan terhadap kepemimpinan Soekarno sebagai *waliyul amri bidaruri assyaukah*. Ini menghadapi wacana politik, Soekarno tidak dianggap seorang pemimpin muslim padahal ia seorang muslim. Penegasan ini untuk menyatakan secara sah kepemimpinan Soekarno sesuai dengan syariat Islam. Ini untuk sebagai kontra wacana dari pendapat kelompok muslim militan yang menyatakan Soekarno seorang pemimpin yang sekuler.

NU selalu terlihat politis. Latar sejarahnya sendiri sebagai gejala politis, minimal, dalam perspektif politik Islam, baik di level nasional maupun internasional. Spirit lahirnya sebagai jam'iyyah berbasis simbol dan kekuatan ulama (kiai), senantiasa mengundang banyak tanya dan keterkaguman. Ibarat pedang, NU memiliki dua mata yang jernih dan tajam serta sangat berbahaya kalau dibiarkan menusuk sesuatu, termasuk menyangkut perpolitikan tanah air. Paradigma politik NU serba unik, cair, tapi menggetarkan.[45]

Nahdlatul Ulama (NU), sebagai organisasi Islam terbesar di Indonesia ikut bertanggung jawab untuk memberikan kontribusinya dalam mewujudkan citacita keadaban bangsa. Sebab NU dilahirkan tidak hanya ditujukan kepada jamaahnya, namun bagaimana NU bisa memberikan sumbangsih kepada bangsa. Dan NU telah berusaha ikut serta dalam menawarkan jalan keadaban yang bisa diberikan kepada umat maupun bangsa ini sedari awal sejarah kelahiran dan dinamika eksistensinya.[46]

Pertama, NU telah merumuskan konsep mabadi' khaira ummat (prinsip dasar umat terbaik) yang didasarkan pada orientasi moral sebagai perubahan sosial-ekonomi masyarakat. Pengukuhan moralitas tersebut bertumpu pada asshidq (kejujuran) dan alamanah (tanggung jawab). Kedua, dalam ranah keagamaan, NU telah berhasil merumuskan gagasan dasar tentang tawassuth (moderat), tasamuh (toleransi), tawazun (keseimbangan), dan i'tidal (keadilan).

Ketiga, NU telah memelopori penerimaan dan pengamalan Pancasila sebagai asas bernegara dan bermasyarakat yang bisa diterima oleh warga negara Indonesia yang majemuk. Atas dasar semua ini NU wajib memelihara dan mempertahankan asas-asas dasar kenegaraan yang telah dirumuskan oleh para

---

[45]Masmuni Mahatma, "Paradigma Politik Nahdlatul Ulama (NU) dalam Bernegara," (*Mawa'izh*, Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan Vol. 8, no. 1 (2017), h. 31-54

[46]*Kesetian NU Tak Pernah Luntur*," (Surabaya: AULA, Agustus 2007), h. 10-7

pendahulu, melalui darah para syuhada dan tinta para ulama, selaku pewaris para Nabi Allah Swt. Proses yang dinamis dalam tubuh NU di negara ini seperti sebuah perahu yang mendayung diantara dua pulau, yaitu sebagai gerakan sosial keagamaan dan keumatan sekaligus dan kekuatan politik (political power) berbasis massa atau umat yang terus melekat dalam gerakan-gerakan kultural, nalar, dan aktualisasi spirit sosial kebangsaannya. Tak berlebihan jika seorang tokoh Dawam Rahardjo mensinyalir bahwa dalam kenyataan sejarah perkembangan politiknya, NU justru tidak menampakkan konservatismenya, terutama sekali menyangkut perilaku sosial politiknya.

Masa depan NU ditentukan oleh kemampuannya menggunakan biduk secara tepat di tengah gelombang politik nasional dan tuntutan sosial sebagai konsekuensi logis gerakan modernitas politik. Dan di sisi lain NU senantiasa dipandang sebagai representasi Islam tradisional(is) Indonesia yang sedemikian mengakar dan memiliki paradigma sosial yang terbilang tangguh. Dawam Rahardjo pun mengamini tesis Asep Saeful Muhtadi bahwa NU memang memiliki komunikasi politik yang layak diperhitungkan. NU, tulisnya, memang bukan partai politik tapi harus menjalankan komunikasi politik demi kemaslahatan umat yang dinaunginya. Sebab, kalau dicermati sedalam mungkin, walau bukan partai politik, NU merupakan organisasi politik atau organisasi sosial kemasyarakatan yang mau tak mau mesti berpolitik. Sehingga dari rahim NU sendiri lahir partai-partai politik, baik di masa awal keberadaan hingga belakangan ini. Bahkan, NU dulu pernah meresmikan wajah dan napasnya sebagai partai politik, dan menjadi pesaing dari PKI dan Masyumi.[47]

Peran ideal dan paradigma politik NU sebagai salah satu organisasi kemasyarakatan terbesar di Indonesia. Dan tentu saja paradigma politik NU terus sejalan dan senafas dengan prinsip-prinsip dasar Ahlussunnah Wal Jama'ah, yang telah lama diamalkan dan diajarkan para pendiri (*mu'assis*) Jam'iyyah ini sendiri dalam kancah perpolitikan secara makro. Sehingga soal Khittah 1926 pun tiada henti didiskusikan, baik oleh tokoh-tokoh yang menjadi kekuatan-kekuatan internal NU, bahkan pada halaman berikutnya Dawam Rahardjo lebih tegas mengatakan bahwa NU sendiri sebenarnya memang lahir sebagai gejala politik, paling tidak untuk menjaga otoritas politik Islam di era awal kebangkitan bangsa ini.

Dan karena itu sering kali perilaku politik NU kadang tampak dilematis atau tepatnya terlihat ambigu; menampilkan diri sebagai kekuatan kultur keumatan tapi juga memainkan citra dirinya selaku political power yang tak bisa diremehkan di kancah dunia. Pada tataran historis maupun normatif ajaran, Islam dan politik mempunyai keterkaitan yang sangat kuat, bila keduanya dipahami sebagai sarana untuk menata kehidupan manusia. Islam tidak hanya dijadikan sebagai "alat legitimasi" terhadap kekuasaan (*legitimate of power*). Politik yang dipahami secara parsial dengan mengenyampingkan pengertian yang lebih komprehensif, tentu akan mengaburkan makna dan menafikan kontribusi Islam

[47]M. Dawam Rahardjo, "Nahdlatul Ulama dan Politik" dalam buku yang ditulis oleh Asep Saeful Muhtadi, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama; Pergulatan Pemikiran Politik Radikal dan Akomodatif*, (Jakarta: LP3ES, November 2004), h. xxiv.

terhadap dunia politik itu sendiri. Dengan demikian Islam perlu dijadikan sebagai sumber inspirasi kultural dan kerangka paradigmatik yang bersifat dinamik dalam pemikiran politik.

Ajaran dan pemikiran politik Islam sebagai hasil sistematisasi kerangka agama Islam dan tradisi-tradisi kaum muslimin di bidang politik, muncul sejalan dengan kecepatan ekspansi Islam keluar jazirah Arab. Hal ini menyebabkan problematika baru tentang cara pengaturan (kekuasaan) negara, disamping konsekuensi logis munculnya kelompok-kelompok kepentingan. Kelompok-kelompok ini, baik yang berbasis sosial budaya atau sosial keagamaan tertentu merasa telah memberi kontribusi dalam proses jihad.[48]

Berkaitan dengan hal ini, Abu A'la Al-Maududi menyatakan bahwa agama dalam kekuasaan bisa bertambah kuat, adapun kekuasaan dalam agama itu bisa lebih eksis dan paripurna.[49] Agama dan politik (kekuasaan) negara sebetulnya sudah lama dijabarkan oleh sejumlah tokoh besar seperti Ibn Sina, Al Farabi, Al Kindi, Al-Ghazali, dan tokoh-tokoh di seberang jalur teologis macam Plato, Arestoteles, dan lain-lain.

Bisa pula dimaknai bahwa ikhtilaf atau perbedaan pemikiran politik dalam Islam ini tampaknya lebih disebabkan oleh cara dan semangat menafsirkan teks-teks normatif agama, disamping perbedaan-perbedaan sosial budaya yang melingkarinya. Perhatian utama Alquran adalah memberikan landasan etik bagi terbangunnya sistem politik yang dilandasi oleh prinsip tegaknya masyarakat adil dan bermoral (berakhlak). Dan salah satu yang menjadi isu paling kontroversial dalam sejarah pemikiran politik Islam adalah masalah khilafah.

Secara literal, Ahlussunnah Wal Jama'ah adalah pengikut Sunnah Nabi dan para sahabat. Istilah ini pertama kali dipakai pada abad ke-2 Hijriyyah. Dan menurut sebuah hadis, pengikut Ahlussunnah Wal Jama'ah merupakan satu-satunya "golongan yang selamat" (firqah al-Najiyah) dari 73 golongan yang ada di dalam Islam. Selama berabadabad Ahlussunnah Wal Jama'ah menjadi sebuah warisan historis yang telah pula memasuki arena politik. Sedangkan secara konstektual, para pengikut Ahlussunnah Wal Jama'ah adalah para pengikut Sunnah Nabi dan ijma' ulama'.[50]

Prinsip umum ajaran sosial politik Sunni adalah mengambil sikap *tawasuth, tawazun, ta'addul*, dan tasamuh serta *al-qiyam bi al-qadim as-shalih wa al-akhdzu bi aljadid al-ashlah*. Dengan prinsip ini Sunni selalu mengambil sikap akomodatif, toleran, moderat, dan menghindari sikap ekstrim dalam menghadapi spektrum budaya apapun, tak terkecuali budaya politik kekuasaan. Dalam konteks politik, sikap-sikap seperti itu dijadikan framework dan kerangka

---

[48]Ridwan, *Paradigma Politik NU: Relasi Sunni-NU dalam Pemikiran Politik*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 1-2.

[49]Eko Maulana Ali Suroso, *Energi Agama dalam Kuasa, Merapikan Nilai-Nilai Agama dalamPemerintahan*, (Bandung: Mutiara Press, 2008), h. 182.

[50]Suaidi Asy'ari, *Nalar Politik NU & Muhammadiyah: Over Crossing Java Sentris*, (Yogyakarta: LKiS, 2009), h. 102.

paradigmatik bagi setiap pemikiran dan tampilan politiknya. Menurut pandangan Sunni, mendirikan negara itu adalah wajib syar'i, karena syariah tidak akan bisa ditegakkan tanpa ditopang oleh kekuasaan. Inilah hujjah awal yang senantiasa ditarik oleh mazhab Sunni atau Ahlussunnah Wa al-Jamaah, terlebih ketika menghadapi krisis sosial politik kemaslahatan atau politik kebajikan demi kelangsungan umat pada umumnya.

Oleh karena itu, keberadaan kepala negara tidak hanya berfungsi menjamin keselamatan warganya, tetapi untuk kelangsungan ajaran agama. Dalam perspektif mazhab Sunni, negara adalah perwujudan dari kepemimpinan kenabian yang berfungsi meneruskan misi kenabian, yaitu memelihara agama dan mengatur pranata sosial. Dan kewajiban mendirikan negara merupakan tanggung jawab kolektif seluruh umat (fardlu kifayah). Sedangkan versi al-Ghazali, pemikir politik Sunni umumnya mencoba menguraikan relasi (hubungan) agama dan negara dengan pola nalar simbiosis mutualistik pada kerangka hubungan yang saling bergantungan (interdependent). Model bangunan pemikiran politik Sunni seperti ini tentu dilatarbelakangi oleh banyak faktor seperti sosial keagamaan, budaya, dan setting politik yang melingkupi kehidupan para tokoh Sunni.

Begitu melegendanya paham Ahlussunnah Wal Jama'ah, telah menyebabkanbanyak pihak dalam Islam yang menyandarkan paham keagamaan maupun kebijakan politiknya pada paham yang telah dianut mayoritas pemeluk Islam tersebut. Sehingga diperlukan kejelian memilih dan mempertimbangkan setiap paham yang membawa label Ahlussunnah Wal Jama'ah, tentu dengan melakukan diskusi-diskusi ilmiah yang beradab dan bertanggung jawab disertai referensi-referensi yang lengkap dan kuat, agar konsep dasar pemerintahan Islam yang *rahmatan lil 'alamin* bisa benar-benar terwujud.

Nahdlatul Ulama (NU) menganut paham Ahlussunah wal Jama'ah, sebuah jalur pikir yang mengambil jalan tengah ekstrim *aqli* (rasionalis) dengan kaum ekstrem *naqli* (skripturalis).[51] Karena itu sumber pemikiran bagi NU tidak hanya Alquran, Sunnah, tetapi juga menggunakan kemampuan akal ditambah dengan realitas empirik. Cara berpikir semacam itu dirujuk dari pemikir terdahulu, seperti Abu Hasan Al-Asy'ari dan Abu Mansur Al-Maturidi dalam bidang teologi. Sementara dalam bidang tasawuf, mengembangkan metode Al-Ghazali dan Junaid Al-Baghdadi, yang mengintegrasikan antara tasawuf dengan syariat.

Maka selain mengutamakan dasar paham keagamaannya dari Alquran dan Sunnah, NU juga mengembangkan pemikiranpemkiran terdahulu yang telah disebutkan di atas. Menurut Ahmad Zahro, NU mendasarkan paham keagamaannya kepada sumber ajaran Islam, yaitu Alquran, asSunnah, al-ijma' dan al-qiyas. Berbeda dengan organisasi-organisasi tradisional(is) lain, NU tidak hanya mengakui sebagai penganut paham Ahlus-Sunnah Wal-Jama'ah, tetapi juga mengembangkannya secara lebih komprehensif. Bagi ulama-ulama NU,

---

[51] Ketua PC Lakpesdam NU Sampang, "Menakar Internalisasi Fikrah Nahdliyah di Madura", lihat https://www.nu.or.id/opini/menakar-internalisasi-fikrah-nahdliyah-di-madura-SbFaX

Aswaja (kependekan dari Ahlus Sunnah Wal-Jamaah) adalah corak keberagaman umat Islam, baik pemahaman maupun praktik, yang didasarkan atas tradisionalisme mazhabiyah. Ia merupakan sistem ajaran Islam yang dijajarkan dan dipraktikkan Nabi dan para Sahabatnya. Untuk merinci lebih jelas rumusan Aswaja, ulama NU menempatkan kalam sebagai sistem kepercayaan, fikih sebagai norma yang mengatur kehidupan, serta tasawuf sebagai tuntunan dalam membina akhlak dan mencerahkan rohani, bukan sebagai ajaran yang terpisahpisah melainkan sebagai tiga aspek yang menyatu sebagai ajaran Islam. Ulama NU telah merumuskan paham Aswaja secara lebih konkrit untuk menjadi pegangan organisasi dan warga Nahdliyin, yakni dalam i'tiqad menganut teologi Al-Asy'ari dan Al-Maturidi, dalam fikih mengikuti salah satu dari empat Imam Mazhab: Abu Hanafi, Maliki Ibnu Anas, Muhammad Idris asy-Syafi'i, dan Ahmad Ibnu Hanbal, sedangkan dalam tasawuf mengikuti ajaran Junaidi alBaghdadi dan Abu Hamid al-Ghazali.

Dalam perkembangan NU, munculnya gairah baru intelektualisme NU tidak lepas dari keputusan NU meninggalkan hiruk-pikuk kehidupan politik praktis dengan konsep kembali ke Khittah 1926 pada tahun 1984. Keputusan itu, seakan menekan warga dan elit NU tidak lagi disibukkan urusan-urusan politik praktis sehingga mempunyai waktu lebih banyak untuk memikirkan dan mengola-tumbuhkan peradaban kependidikan.[52]

Bahkan, terpilihnya kiai Achmad Siddiq sebagai Rais 'Aam Syuriyah dan Abdurahman Wahid sebagai Ketua Umum Tanfiziyah PB NU pada Muktamar di Situbondo tahun 1984 cukup memengaruhi perkembangan pemikiran Islam di NU dan mempunyai makna yang strategis untuk terus menjadikan NU sebagai eksemplar gerakan intelektual, bukan semata-mata sebagai gerakan politik.

NU harus memberikan pelayanan yang lebih maksimal dari sekadar pemenuh kebutuhan warga dan pengikutnya yang semata-mata bersifat sosial-keagamaan, walaupun masih jauh dari adanya kebulatan pendapat tentang bagaimana kebutuhankebutuhan lain harus didefinisikan. Sebagian kiai berpikir tentang bagaimana mempermudah atau mengorganisir pelaksanaan haji secara lebih baik, atau bagaimana membuat orang beriman lebih mudah untuk mengetahui makanan kemasan yang halal atau haram. Tetapi kebanyakan anggota muda NU lebih berpikir dalam kerangka keadilan sosial dan pengembangan masyarakat tercerahkan berkemakmuran.

Tujuan NU sendiri terhadap paham sosial keagamaan yang melekat adalah berlakunya ajaran Islam yang menganut faham Ahlusunnah wal-Jama'ah dalam rangka mewujudkan tatanan masyarakat berkeadilan demi kemaslahatan, kesejahteraan umat dan tercapainya rahmat bagi semesta.[53] Untuk merealisasikan tujuan tersebut, NU melaksanakan usaha-usaha sebagai berikut:

---

[52] Martin van Bruinessen, *NU Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LKiS 1994), h. 140.

[53]Ali Haidar, *Nahdhatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fiqh dalam Politik*, (Jakarta: Geramedia, 1994), h. 98.

1) Bidang agama, NU mengupayakan terlaksananya ajaran Islam yangmenganut faham Ahlusunnah Wal Jama'ah;
2) Bidang pendidikan, pengajaran dan kebudayaan, NU mengupayakan terwujudnya penyelenggaraan pendidikan dan pengajaran serta pengembangan kebudayaan yang sesuai dengan ajaran Islam untuk membina umat agar menjadi muslim yang takwa, berbudi luhur, berpengetahuan luas dan terampil, serta berguna bagi agama, bangsa dan Negara;
3) Bidang sosial, NU mengupayakan dan mendorong pemberdayaan di bidang kesehatan, kemaslahatan dan ketahanan keluarga, dan pendampingan masyarakat yang terpinggirkan (*mutsadl'afin*);
4) Bidang ekonomi, NU mengupayakan peningkatan pendapatan masyarakat dan lapangan kerja atau usaha untuk kemakmuran yang merata;
5) NU juga mengembangkan usaha-usaha lain melalui kerjasama dengan pihak dalam dan luar negeri yang bermanfaat bagi masyarakat banyak guna terwujudnya Khairah Ummah;
6) NU juga bercita-cita mewujudkan hubungan antar bangsa yang adil, damai, dan manusiawi, menuntut saling pengertian dan saling memerlukan. Guna mewujudkan semua itu, NU bertekad mengembangkan ukhuwah Islamiyah, ukuwah Wathoniyah, dan ukhuwah Insaniyah yang mengemban kepentingan nasional dan internasional dengan berpegang teguh pada prinsip-prinsip al-ikhlas (ketulusan), *al-'adalah* (keadilan), *at-tawassuth* (moderasi), *at-tawazun* (keseimbangan) dan at-tasamuh (toleransi), dengan tetap menjunjung tinggi semangat yang melatarbelakangi berdirinya dan prinsipprinsip yang ada dalam Qanun Asasi.[54]

Dalam rangka mengaplikasikan pemahaman sosial keagamaannya, NU juga memiliki tujuan-tujuan tertentu agar menjadi tolak ukur terhadap pemahaman kepada kader-kadernya dan semua masyarakat untuk menjadikan NU sebagai organisasi tradisional dengan pemikiran, pemahaman sosial keagamaan yang mengedepankan kemaslahatan umat (*li maslahati al-ummat*).

Berkaitan dengan bentuk ideal politiknya, tentu tidak bisa lepas dari Khittah NU sendiri. Sebab, Khittah NU 1926 selama ini sering dipahami sebagai proses "depolitisasi" NU struktural. NU dituntut seratus persen kembali pada gerakan sosial kemasyarakatan tanpa sedikit pun bersentuhan apalagi masuk dalam politik praktis. NU harus jentel, berani ambil dan menerima risiko, tidak ogah-ogahan, dan ksatria dengan kematangan paradigma sosial-etiknya. Meski sesungguhnya tak sedikit kalangan yang meragukan hal ini terjadi. Setidaknya dikarenakan beberapa faktor berikut:

[54]Ahmad Ali MD, "Meneguhkan Trilogi Ukhuwah NU", lihat https://www.nu.or.id /opini/meneguhkan-trilogi-ukhuwah-nu-2UPCi

Pertama, para elite NU suka berpolitik praktis. Ini memang dari sejarahnya, NU dilahirkan tidak lepas dari politik kekuasaan. Memisahkan NU dengan politik sama saja memutuskan NU dari konstruksi historisitasnya sendiri.

Kedua, NU merupakan satusatunya organisasi yang memiliki basis massa terbesar di Indonesia. Karena itu, NU mempunyai daya tarik cukup kuat terhadap berbagai pihak politis. Dan mengaca pada sejarah, daripada massa yang dimiliki dimanfaatkan kelompok-kelompok politik selain NU, lebih baik kekuatan massa itu dimobilisasi sendiri. Ketika berfusi ke dalam Masyumi, NU hanya dimanfaatkan menjadi kantung-kantung suara, namun orang-orang NU dalam partai tersebut selalu menuai kekecewaan dan terpinggirkan.

Ketiga, NU kultural harus memiliki jalur politik secara resmi karena ketidakmandirian politik warganya. Warga NU yang pada umumnya adalah masyarakat awam, tidak serta merta percaya diri mengambil keputusan politik secara otonom dan independen, kecuali bertanya terlebih dahulu kepada tokoh (kiai. Tradisi ini cukup mengakar di kalangan konstituen NU. Sebab kiai, dalam istilah Asep Saeful Muhtadi, di kalangan NU itu seperti "makelar simbol" yang dapat menerjemahkan tarikan bahasa politik yang mudah dipahami oleh konstituen (umat) dengan sentuhan nilai-nilai agama.[55] Disini tampak peran politik NU sebagai pendidik politik yang mengajarkan kedewasaan berpolitik sesuai dengan ideologi NU yang telah ditetapkan founding father/mu'assis NU.

Keempat, jika Khittah NU dipahami sebagai tidak tahu menahunya NU secara struktural terhadap politik masing-masing warganya, maka NU sendiri akan mendapat kerugian. Kekuatan NU akan tersebar dalam banyak partai. Kekuatan NU akan tercerai berai dan menjadi kecil. Sebab, dalam partai-partai tersebut ideologi warga NU tidak akan utuh lagi, bahkan tergerus oleh ideologi partai-partai politik yang diikutinya. Ini akan menyebabkan menguapnya ideologi NU dan hilangnya militansi kader- kader NU dalam perjuangan pembebasan.43 Maka dibutuhkan usaha-usaha mereformulasi Khittah NU 1926. Khittah 1926 harus dipahami sebagai strategi politik, sebagaimana yang sering digunakan Gus Dur ketika kondisi politik waktu itu tidak memungkinkan NU.[56]

Agama dan negara dua hal yang saling terkait seperti dua sisi mata uang. Keduanya tak terpisahkan, karena bagi NU, negara adalah infrastruktur untuk mewujudkan nilai-nilai agama. Tanpa negara, sulit untuk bisa diwujudkan. Negara bagi NU adalah ijtihad.

Persoalan utama yang dihadapi dan terus menjadi perdebatan hingga sekarang adalah bagaimana mendudukan urusan agama, dalam hal ini Islam, hubungannya dengan negara? Di sini, setidaknya ada tiga pendapat yang bisa diajukan, 1) Apakah Islam hanya ditempatkan sebagai ruang privat dan personal saja, tanpa mencampuri urusan dalam negara, dalam hal ini terkenal dengan negara sekuler? Sebaliknya, 2) Islam menjadi fondasi dan bangunan keseluruhan dalam bermasyarakat dan bernegara? Ataukah kompromi di antara keduanya 3)

---

[55]Asep Saeful Muhtadi, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama: Pergulatan Pemikiran Politik Radikal dan Akomodatif*, (Jakarta: Pustaka LP3ES, 2004). h. 44.

[56] Masmuni Mahatma, *Paradigma Politik Nahdlatul Ulama (NU) dalam Bernegara*, (Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan Vol. 8, no. 1 (2017), pp. 31-54

Islam sudah menjadi cerminan nilai dalam negara? Tiga pendapat ini yang mengemuka dalam diskusi seminar intern yang disampaikan oleh Prof. Dr. M. Hisyam, MA, dengan mengangkat judul makalah "Nahdatul Ulama dan Masalah-masalah Hubungan Agama-Negara di sekitar Awal Kemerdekaan RI" pada hari Kamis, 10 April 2014, jam 13.00-15.30 di ruang rapat PMB-LIPI.

Menurut Pak Hisyam, begitu ia biasa disapa, "hubungan antara agama dan negara itu sudah terdapat dalam konsep din wa daulah. Namun, maksud daulah di sini bukan terbatas diartikan sebagai negara semata, melainkan lebih pada pengaturan kehidupan sosial, politik, dunia, dan akhirat. Karena itu, dalam bahasa Inggris daulah lebih cocok diartikan sebagai sovereign (kedaulatan) ketimbang sebagai negara". Selain itu, masih menurut Pak Hisyam, "konsep din wa daulah sebenarnya adalah jalan tengah dalam praktek Islam dan negara di Indonesia yang sudah menjalankan tiga dinamika aspirasi dalam perjalanan sejarahnya, yaitu; 1) negara Islam yang dipraktikkan oleh Natsir tetapi dengan jalan demokrasi; 2) bukan negara sekuler, melainkan Pancasila, indikasi dari hal tersebut dengan berdirinya lembaga-lembaga keagamaan di Indonesia, salah satunya adalah Departemen Agama; 3) adanya upaya berdirinya negara sekuler, yang memisahkan antara agama dan negara. Namun, di antara tiga aspirasi tersebut, pilihan kedua tampaknya lebih diminati oleh sebagian masyarakat Indonesia".

Relasi dengan politik dan negara, Pak Hisyam, dalam seminar intern yang dimoderatori oleh Dr. Najib Burhani, berpendapat bahwa NU selalu melandaskan sikap politiknya dengan berdasarkan pada fiqh, khususnya kitab kuning. Penggunaan logika fiqh ini tercermin dalam konteks sejarah di Indonesia, yaitu hubungan NU dengan kolonial Belanda, Pancasila, dan juga pemberian NU untuk gelar *Waliyul Amri bidlaruri assyaukah* kepada Presiden Soekarno pada tahun 1954. Dalam konteks kolonial Belanda, NU berpendapat kondisi yang mereka hadapi statusnya saat itu adalah darul Islam. Maksudnya, meskipun mereka dipimpin oleh orang non muslim tetapi mereka wajib untuk membela negara apabila terjadi serangan dari luar. Ini tercermin dalam keputusan kongres NU di Banjarmasin pada tahun 1936. Meskipun, dalam relasi dengan Belanda selanjutnya, NU mengeluarkan fatwa Jihad sebagai bentuk perlawanan pada 22 Oktober 1945. Sementara itu, penerimaan NU, yang diwakilkan oleh KH. Wahid Hasyim dan KH. Masykur dalam BPUPKI untuk menerima Pancasila sebagai landasan negara adalah bentuk perjuangan usaha menjaga keutuhan Indonesia agar tidak pecah belah. Terkait dengan pemberian gelar tersebut kepada Soekarno itu lebih berhubungan dengan pelaksanaan teknis hukum fiqh tentang kewenangan menunjuk dan mengangkat wali hakim dalam akad pernikahan bagi perempuan yang tidak memiliki wali nasab. Meskipun dalam proses selanjutnya, gelar tersebut menjadi alat legitimasi keagamaan Soekarno terkait dengan kepemimpinannya.

Logika fiqh dalam NU tidak hanya digunakan untuk membangun kemaslahatan umat dan agama, tetapi juga digunakan untuk politik. Hal ini tercermin dengan dukungan "mati-matian" kepada Abdurahman Wahid untuk tetap duduk di kursi presiden, meskipun secara fiqh kedudukannya tidak syah, di

mana seorang kepala negara haruslah seorang yang sehat jasmani dan rohani. Hal ini kemudian dikuatkan dengan dikeluarkannya fatwa bughot sebagai dukungan politik kepada Abdurahman Wahid bagi mereka yang menentang dan menjatuhkannya.[57]

3. Argumen Teologi Konsep Kebangsaan Indonesia

Menurut KH. Sahal Mahfudz, bahwa NU dikenal ada tiga macam paradigma politik, yaitu politik kenegaraan, kerakyatan, dan kekuasaan. Bagi NU, dari tiga macam politik itu, sebetulnya politik kekuasaan (praktis) menempati kedudukan paling rendah. Pernyataan ini implisit untuk mengingatkan para ulama NU yang masuk ke wilayah politik kekuasaan.

Seiring kompleksitas perkembangan politik Indonesia, perjalanan politik NU juga menanjak kencang. NU mulai bersentuhan dengan politik kenegaraan (kebangsaan), terutama masa-masa sesudah kemerdekaan. Persentuhan ini merupakan pengaruh gerakan nasionalisme di beberapa negara yang bergerak menuju kemerdekaan.

Kontribusi politik kenegaraan NU yang paling jelas adalah dukungan K.H Wahid Hasyim, wakil NU dalam PPKI, untuk tidak mencantumkan Piagam Jakarta dengan beberapa isinya dalam Dasar Negara kita. Esensi NU didirikan bukan untuk tujuan politik kekuasaan, tetapi politik (keagamaan) yang senantiasa berbasis kerakyatan. Maka, bagi umat Islam Indonesia yang menginginkan pelaksanaan praktik dan pemikiran keagamaannya dekat dengan tradisi lokalnya, kehadiran NU dinilai memberi perlindungan."Jika ini bisa disebut tindakan politik kerakyatan dalam pengertian luas, maka politik jenis inilah yang patut disebut tingkatan politik tertinggi NU. Adapun dalam politik kekuasaan, keterlibatan pertama NU ditandai dengan dukungannya terhadap pendirian Masyumi.

Sebagai organisasi besar yang telah lama berkiprah di kancah perpolitikan tanah air, tentu saja tidak ada salahnya jika NU memiliki wadah aspirasi politik bagi warganya. Hal ini untuk menghindari perpecahan di dalam tubuh NU sendiri, walaupun keterbukaan yang ada di dalam tubuh NU dalam menyalurkan aspirasi politik warganya selama ini sudah berjalan baik. Politik NU adalah politik kebangsaan, bukan politik kepentingan sesaat. Ia bukan politik parsialistik, melainkan politik paradigmatik-universalistik. Sehingga tidak mencederai cita-cita luhur para pendiri NU dan dapat ikut serta membangun masyarakat berbasis nilai-nilai keislaman yang mempunyai jiwa nasionalisme serta kepedulian sosial yang tinggi.

Dalam rangka mewujudkan semuanya, kekuasaan bukan jalan pintas yang harus ditempuh. Ia semata salah satu media. Akan tetapi, pendekatan kultural dan sikap merakyatnya organisasi NU bisa menjadi alternatif sekaligus menumbuhkan kewibawaan tersendiri bagi NU, meskipun akhir-akhir ini NU

---

[57]Admin BRIN, "Memperbincangkan Kembali Hubungan NU dengan Negara", https://pmb.brin.go.id/memperbincangkan-kembali-hubungan-nu-dengan-negara/

agak terjebak dalam situasi sangat dilematis dan krusial. Di satu sisi NU tidak ingin terlibat praktis dalam perpolitikan tapi di pihak lain "syahwat politik" para tokoh NU sangat sulit dibendung. Sepertinya, karena jiwa politik dalam NU sudah mendarah daging, tampak NU tidak bisa meninggalkan kancah perpolitikan yang menawarkan kemanisan semu itu walau sejenak. Inilah yang oleh Asep Saeful Muhtadi dilanggamkan dengan lugas bahwa NU mau tidak mau memang harus berpolitik untuk menyalurkan ghirah atau energy politik sebagian umat, elit, maupun kelembagaannya.

Sebenarnya, jauh sebelum NU didirikan, titik-titik embrio kekuatan politik Islam tradisional dalam tubuh NU telah diproduksi oleh KH. Wahab Hasbullah. Banyak aktifitas gerakan yang dilakukan KH Wahab Hasbullah dalam rangka mewujudkan kekuatan politik. Hasilnya adalah tumbuh lembaga-lembaga dengan sebutan *Nahdlatut Tujjar*, *Nahdlatul Wathan*, *Subbanul Wathan*, dan *Tashwirul Afkar*.

Ketiga lembaga ini melahirkan banyak gerakan kebajikan dengan keunikannya masing-masing. Kemudian pada tahun 1945, NU mengeluarkan Resolusi Jihad yang membakar semangat perjuangan para pembela Republik, khususnya di wilayah Jawa Timur. Melalui wakilnya di PPKI, KH. A. Wahid Hasyim, NU tegas menolak "Piagam Jakarta" demi persatuan bangsa.

Pada era 50-an, NU mengecam gerakan separatis berlabel agama seperti DI/TII di Jawa Barat, PRRI/Permesta, maupun pemberontakan Kahar Muzakar di Sulawesi Selatan yang ingin memecah NKRI. Hal ini jua yang dalam fenomena belakangan ini, terutama di Indonesia, dilakukan oleh NU, dengan mengimbangi menjamurnya gerakan HTI. Demi menjaga legitimasi pemerintahan dalam keadaan darurat, pada tahun 1953 NU memberikan gelar kepada Soekarno dengan julukan waliyyul amri al-dlaruri bi alsyaukah, sebuah pengakuan terhadap keabsahan kekuasaan nasional dalam sudut pandang agama.[58]

Keteriktan dan kedekatan NU dengan politik seperti hubungan orang tua dan anak. Tidak bisa menafikan bahwa para pendiri NU adalah tokoh-tokoh politik yang teramat cerdas dan brilian. Meskipun mereka tidak secara terang-terangan menggaungkan suara politiknya, namun sikap dan fatwa-fatwa mereka mengarah pada berlangsungnya pemerintahan yang adil.

Argumen teologi konsep kebangsaan Indonesia dapat dijelaskan dengan dalil-dalil aqli dan naqli yang menjelaskan konsep dan pengamalan nilai-nilai Pancasila dalam mempertegaskan konsep kebangsaan juga dapat dipandang sebagai implementasi ajaran Islam. Pancasila lahir dari kesepakatan politik, agama dan budaya yang disarikan dari nilai-nilai luhur khazanah sejarah peradaban nusantara.

Relasi masyarakat dan negara di Indonesia, terutama respon masyarakat muslim, mulai tahun 2000-2011 Indonesia diguncang oleh serangkaian peristiwa bom. Pemboman itu secara massif terjadi secara tersebar di sejumlah tempat. Oleh pihak otoritas keamanan (polisi) diidentifikasi pelaku bom masih saling

[58] Abu Dzarrin Al-Hamidy, dkk, *Sarung & Demokrasi: Dari NU untuk Peradaban Keindonesiaan*, (Surabaya: Khalista, 2008), pp. 69-70

terkait dengan peristiwa-peristiwa terdahulu, seperti gerakan Negara Islam Indonesia (NII), jaringan kekerasan bersenjata Aceh, kerusuhan Maluku dan Poso, dan kelompok Islam garis keras. Jaringan pelaku bom juga diidentifikasi berbasis ideologi Islam garis keras. Kekerasan bom di Indonesia itu diidentifikasi telah mengalami regenerasi dan modifikasi gerakan dan ideologi, baik dalam arti pelaku yang semula berkelompok dan berjejaring, kini telah bermodifikasi menjadi pelaku individu. Demikian pula dalam penyebaran ideologi kekerasan telah menyebar hingga tingkat individual yang semakin sulit diidentifikasi karena tersebar berserakan.[59] Kondisi ini telah membawa "Indonesia menjadi medan perang".[60] Perang dalam arti yang sesungguhnya yang melibatkan sarana kekerasan, dan perang dalam arti perbenturan ideologi antara Pancasila berhadapan dengan liberalisme sekaligus Islam garis keras.

Dalam konteks ideologi, Pancasila pada praktek politik kenegaraan sepanjang era Orde Baru, telah mengalami "penyimpangan". Di satu pihak diakui bahwa Pancasila adalah pandangan hidup resmi dalam berbangsa dan bernegara di Indonesia, namun di sisi lain Negara Orde Baru telah memperlakukan Pancasila sekedar hanya sebagai "alat pemukul" bagi pihak yang kritis terhadap negara.[61] Dalam konteks itu, pasca Orde Baru masyarakat cenderung enggan mendasarkan diri pada Pancasila, bahkan Pancasila cenderung telah ditinggalkan sebagai pandangan hidup dalam berbangsa dan bernegara. Bahkan kurikulum pendidikan di Indonesia juga telah "meminggirkan" Pancasila dari ranah pendidikan.[62]

Apakah warga muslim Indonesia selalu bersikap demikian ekstrem terhadap negara? Tentu saja tidak, karena masih ada warga muslim lainnya yang bersikap moderat dan jumlahnya lebih besar, di antaranya adalah warga *nahdliyyin* yang bernaung di bawah organisasi Islam Nahdlatul Ulama (NU).

Tulisan ini hendak mendeskripsikan relasi masyarakat dan negara di Indonesia, terutama respon masyarakat muslim. Kajian ini akan difokuskan kepada pengalaman respon Nahdlatul Ulama (NU) terhadap negara, karena NU adalah organisasi sosial keagamaan terbesar di Indonesia dan dikenal memiliki sikap toleran dan moderat sebagai pandangan hidupnya, sehingga kajian tentang NU penting untuk mendapat perhatian dalam beradaptasi dengan negara-bangsa

---

[59] Hasyim Asy'ari, Relasi Negara dan Islam di Indonesia: Pengalaman Nahdlatul Ulama.

[60] *Kompas*, Senin, 2 Mei 2011, *"Indonesia Jadi Medan Perang, Generasi Baru Pelaku Terorisme Sudah Lahir"*.

[61] Michael van Langenberg, "The New Order State: Language, Ideology and Hegemony", dalam Arief Budiman (ed.), 1992, *State and Civil Society in Indonesia*, (Clayton: Centre of Southeast Asian Studies Monash University' 1992), h. 121-149.

Ideologi negara Orde Baru di sini dapat dibagi menjadi dua, yaitu "ideologi praktis" berupa "pembangunanisme" dan ideologi yang lebih "filosofis" adalah "Pancasila". Penggunaan ideologi Pancasila dan "pembangunan" sebagai basis legitimasi politik Orde Baru, lihat:

[62] *Kompas*, Jumat, 6 Mei 2011, *"Pendidikan Pancasila Dihapus, Nilai-Nilai Toleransi Ditinggalkan"*.

selama ini. Tulisan akan dimulai dengan mengkaji relasi Islam dan negara, terutama di Indonesia, dan dilanjutkan dengan mengkaji sejumlah pengalaman titik-temu antara NU dan negara.

Titik konflik yang menonjol di Indonesia di antaranya diwarnai oleh relasi negara dan agama. Konflik ini dapat melibatkan antara otoritas negara versus warga negara, dan konflik antar warga negara. Persoalan ini dapat diruntut dari bagaimana relasi antara negara dan agama, serta pandangan masyarakat terhadap negara dan agama. Relasi antara negara dan agama memiliki beberapa kecenderungan.[63]

Pertama, negara berdasar agama, pada negara ini terjadi bersatunya pemegang otoritas negara dan agama (*waliyul amri kalifatullah sayyidin pranatagama*, *caesaro papisme*). Negara dan pemegang otoritas negara dijalankan berdasarkan agama tertentu. Pada model negara ini terdapat dua kemungkinan, yaitu warga negara diwajibkan memeluk agama resmi negara dan kemungkinan lainnya warga diberi kebebasan untuk memeluk agama sesuai keyakinannya.

Kedua, agama sebagai spirit bernegara, pada model ini negara tidak secara formal menganut agama tertentu, namun nilai-nilai agama menjadi spirit penyelenggara dan penyelenggaraan negara, dan terdapat jaminan dari negara terhadap warga negara untuk memeluk agama tertentu dan beribadat berdasarkan keyakinan agamanya itu. *Ketiga*, negara sekuler, pada negara model ini terdapat pemisahan otoritas negara dan agama, atau secara ekstrem negara tidak mengurus agama dan demikian juga agama tidak berkaitan dengan negara.

Lalu Indonesia berada pada model yang mana? Dalam pandangan saya, Indonesia cenderung berada pada model kedua, yaitu agama sebagai spirit bernegara. Indonesia tidak menganut kepada agama tertentu, namun negara berdasar kepada prinsip ketuhanan, dan negara memberikan jaminan kebebasan beragama kepada warganya.

Membicarakan relasi agama dan negara dalam konteks Indonesia pada perkembangan awalnya tidak mungkin melupakan tokoh-tokoh semacam Snouck Hurgronje, van den Berg dan Hazairin. Dalam beberapa penelitian awal mereka tentang praktek hukum di Indonesia dapat ditemukan beberapa hal yang menarik untuk dikaji.

Dalam beberapa praktek hukum masyarakat ditemukan praktek yang berdasarkan kepada syari'ah Islam. Masyarakat bertindak dalam praktek hukum, seperti perkawinan, waris, jual beli dan beberapa lainnya menggunakan syari'ah

---

[63]Diskusi mutakhir tentang relasi agama dan negara, dapat dibaca: Luthfi Assyaukanie, *Islam and The Secular State in Indonesia*, (Singapore: ISEAS, 2009), Musdah Mulia, 2009, *Negara Islam*, (Depok: Kata Kita), dan Abdul Aziz, *Chiefdom Madinah: Salah Paham Negara Islam*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011).

Islam sebagai dasar hukumnya.[64] Adat (perilaku keseharian) masyarakat pada beberapa tempat di Indonesia banyak ditentukan oleh aturan Islam.

Dari sinilah muncul teori *receptio in complexu* oleh van den Berg. Berg menganggap bahwa syari'ah Islam telah diambil sebagai pegangan masyarakat dalam mengatur berbagai aspek kehidupan mereka. Syari'ah Islam menjadi sendi dasar bagi sebagian besar hukum adat masyarakat Indonesia, terutama yang berada pada busur Melayu Muslim, yaitu wilayah nusantara yang menggunakan bahasa Melayu sebagai pengantar dan pernah memiliki pengalaman dipimpin oleh kerajaan-kerajaan Islam. Pada masyarakat Melayu Muslim ini antara hukum adat dengan syari'ah Islam tidak terdapat pemisahan sama sekali. Dalam pepatah Minangkabau dikenal dengan sebutan: *"Adat basandi syara', syara' basandi kitabullah. Syara' mangata, adat mamakai"*.[65]

Berbeda dengan Berg, bagi Snouck Hurgronje, syari'ah Islam baru berlaku dalam masyarakat bila telah diadatkan. Syari'ah Islam, menurut Hurgronje, baru dapat diterima dan diberlakukan dalam masyarakat bila telah diterima oleh adat masyarakat setempat. Dengan kata lain syari'ah Islam baru berlaku bila tidak bertentangan dengan adat. Pada akhirnya, dengan menggunakan konsepsi hukum modern, Hurgronje menganggap bahwa adat baru dapat berlaku jika tidak bertentangan dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku dan dibuat oleh negara. Inilah yang kemudian dikenal dengan teori *receptio*.

Tentunya dapat dipahami adanya perbedaan antara dua orang ahli Islam dari Belanda tersebut. Di satu pihak van den Berg ingin melihat praktek hukum masyarakat pada kondisi senyatanya. Sementara Snouck Hurgronje di pihak lain, dalam merekonstruksi berlakunya syari'ah Islam di Indonesia memiliki motifmotif politik tertentu. Melihat kenyataan bahwa syari'ah Islam di sejumlah tempat di Indonesia telah mendarah daging dalam praktek hukum masyarakat dan tentu saja ini dalam batas-batas tertentu tidak menguntungkan penguasa kolonial Belanda, maka sebagai salah seorang penasehat penguasa Belanda, Hurgronje berkeyakinan bahwa satu-satunya jalan untuk memangkas hubungan erat antara syari'ah dan hukum adat adalah dengan cara memisahkan wilayah dunia dari wilayah agama.

Teori Snouck Hurgronje nampaknya lebih diterima oleh penguasa kolonial Belanda. Syari'ah Islam yang tidak mengenal pemisahan antara "pesan ketuhanan" dengan "peran kemanusiaan", bahkan justru peran kemanusiaan harus dilakukan sesuai dengan pesan ketuhanan, dilihat oleh Snouck Hurgronje dapat membawa potensi revolusioner yang dapat membahayakan kekuasaan kolonial Belanda. Dengan demikian, tanpa melakukan pemisahan antara keduanya, tidak mungkin bisa mematahkan berlakunya syari'ah Islam di nusantara.

Pengambilan teori Snouck Hurgronje ini masih dilanjutkan hingga kini dengan serangkaian pengaturan hukum dalam bentuk perundang- undangan

---

[64]Rachmat Djatnika, "Sosialisasi Hukum Islam di Indonesia", dalam Abdurrahman Wahid et.al., *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990), h. 229-231.

[65]Rachmat Djatnika, "Sosialisasi Hukum Islam", ... h. 243-246.

formil yang diadopsi dari warisan kekuasaan Belanda secara konkordansi. Syari'ah Islam hanya memiliki wilayah pengaturan selama ditentukan dan diberikan kewenangan oleh undang-undang resmi buatan negara. Sementara di wilayah lain, pengaturan hukum masih menjadi kewenangan hukum negara yang tidak mengadopsi syari'ah Islam, dalam hal ini hukum penguasa kolonial Belanda.

Menapaki zaman pascakolonial, Indonesia mengalami suatu perdebatan panjang yang tak kunjung usai berkaitan dengan persoalan Islam dan negara. Perdebatan antar elemen masyarakat pada saat merumuskan bentuk negara Indonesia, dan perdebatan seputar "apa" yang akan dijadikan dasar bagi negara, apakah Indonesia akan menjadi negara berdasarkan agama, ataukah Indonesia akan bercorak negara-bangsa (*nation state*) merupakan gambaran betapa masalah Islam dan negara merupakan persoalan yang sensitif untuk diperdebatkan.[66] Untuk memecah kebuntuan dalam serangkaian perdebatan itu, akhirnya diselesaikan dengan menerima Indonesia sebagai negara-bangsa dan Pancasila sebagai dasarnya. Perdebatan ini masih berlanjut dan berkepanjangan dalam Sidang Konstituante, yang diakhiri dengan pembubaran Konstituante dan memberlakukan kembali UUD 1945 oleh Soekarno atas desakan kalangan militer Angkatan Darat.[67]

Serangkaian deskripsi historis tersebut menunjukkan bahwa Indonesia telah memilih bercorak sebagai negara-bangsa, dan meninggalkan cita-cita sebagai negara berdasarkan atas agama tertentu, dalam hal ini Islam. Sampai batas-batas tertentu upaya menolak munculnya negara Islam di Indonesia dan berlakunya syari'ah Islam, merupakan langkah awal sekularisasi hukum di Indonesia.[68]

Pada sejumlah negara yang berpenduduk mayoritas muslim terdapat beberapa bentuk praktek syari'ah Islam. Dengan maksud untuk memudahkan klasifikasi dapat ditemukan dua corak utama praktek syari'ah Islam.[69]

Pertama, negara yang menempatkan syari'ah sebagai hukum negara. Negara macam ini menganggap bahwa syari'ah yang bersumber pada Al- Qur'an dan Sunnah sudah cukup lengkap dan memadai untuk mengatur kehidupan masyarakat. Terhadap berbagai masalah yang muncul dalam masyarakat, negara

---

[66] Kajian mutakhir seputar Islam dan Negara di Indonesia, lihat: Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998).

[67] Perdebatan seputar pemikiran politik sebagai dasar Negara dapat dibaca: Herbert Feith and Lance Castles, (eds.), *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965,* (Jakarta: LP3ES,1998).

[68]Noer Iskandar Al-Barsany, 1992, "Politik Islam di Indonesia", dalam Masdar Farid Mas'udi (ed.), *Fiqh Permusyawaratan/Perwakilan Rakyat*, (Jakarta: P3M-RMI,1992), h. 81-93.

[69]Mohammad Fajrul Falaakh, "Sketsa Komparatif Hukum Islam di Turki dan Saudi Arabia", makalah disampaikan pada Seminar "Pelaksanaan Hukum Islam di Timur Tengah", oleh Pusat Pengkajian dan Penelitian Masalah-Masalah Timur Tengah, Fisipol, UGM, Yogyakarta, 8 September 1994.

cukup dengan merujuk kembali kepada aturan normatif yang terkandung di dalam dua sumber tadi.

Arab Saudi dan Sudan dapat ditunjuk sebagai contoh negara dalam kategori ini. Namun begitu, seperti di Arab Saudi muncul persoalan penafsiran terhadap teks Al-Qur'an dan Sunnah, karena di Arab Saudi lebih menekankan pada madzhab Hanbali-Wahabi. Jadi ada semacam persoalan intern di kalangan umat Islam Arab Saudi, yaitu dalam praktek syari'ah Islam lebih tunduk kepada madzhab yang dominan. Sementara dalam praktek-praktek hukum tertentu, seperti masalah perburuhan dan real estate, hukum yang digunakan adalah peraturan hukum yang dibuat oleh raja.

Sudan ada kecenderungan berlakunya syari'ah Islam dibarengi dengan munculnya represifitas yang cukup tinggi oleh pihak penguasa terhadap pihak yang berbeda pendapat dengan penguasa negara.[70] Mahmoud Mohammed Toha, seorang ulama reformis yang memiliki sejumlah gagasan pembaharuan pemahaman syari'ah terpaksa harus tewas di tiang gantungan rezim Ja'far Numeiry, hanya karena pandangannya berbeda dengan pendapat resmi ulama negara.

Kedua, negara yang hanya menempatkan syari'ah hanya sebagai bagian pelengkap saja dari hukum negara. Hukum yang berlaku hampir semuanya tidak bersumber dari syari'ah Islam, yaitu Qur'an dan Sunnah secara tekstual formalistik. Syari'ah Islam di negara kategori macam ini hanya digunakan untuk mengatur hal-hal yang sifatnya privat. Sementara di bidang lain yang bersifat publik tidak tersentuh sama sekali oleh pengaturan syari'ah. Dapat dikatakan, pada negara macam ini sekularisasi dalam arti pemisahan antara wilayah pengaturan agama dan pengaturan negara benar-benar terjadi. Turki sebagai pewaris terakhir dari kekhalifahan Islam dapat ditunjuk dalam hal ini. Hampir semua produk hukum Turki merupakan konkordansi dari hukum Perancis. Sementara syari'ah hanya menempati pengaturan dalam wilayah hukum keluarga, seperti perkawinan, perceraian dan pewarisan.

Relasi negara dan agama di Indonesia dapat ditinjau dari pengalaman relasi NU dan negara selama ini. Pengalaman panjang NU sejak Indonesia sebelum merdeka hingga kini penting juga untuk mengetahui pandangan warga masyarakat terhadap negara dan agama. Pada bagian ini akan dikaji pengalaman NU sebagai organisasi masyarakat berbasis keagamaan dalam memandang relasi negara dan agama.

Basis sosial dalam tulisan ini diartikan sebagai unsur sosial pendukung utama dalam NU. Secara individual pendukung utama NU adalah kalangan ulama, dan secara institusional pendukung utama NU adalah pesantren.[71] Dukungan utama kalangan ulama dan pesantren ini wajar, karena mereka merupakan eksponen utama pembela tradisi *ahlussunnah wal jama'ah*, dan

---

[70]Tentang pemberlakuan Syari'ah Islam di Sudan, baca: Abdullahi Ahmed AnNaim, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hukum Internasional dan Hak-Hak Asasi Manusia*, (Yogyakarta: LKiS, 1994).

[71]Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), h. 37-41.

berdirinya NU di antaranya dimaksudkan untuk memelihara tetap dijalankan praktek keagamaan berdasarkan madzhab ala *ahlussunnah wal jama'ah*.

Paham aswaja dalam NU, menurut K.H. Achmad Siddiq, adalah ajaran Islam yang diajarkan dan diamalkan oleh Rasulullah dan para sahabatnya.[72] K.H. Siradjuddin Abbas mendefinisikan *i'tiqad* aswaja sebagai berikut: menurut arti bahasa, "*ahlussunnah*" berarti penganut sunnah nabi, sedangkan "*wal jama'ah*" adalah penganut *i'tiqad* sebagai *i'tiqad* jama'ah sahabat nabi, dan secara istilahi, *ahlussunnah wal jama'ah* adalah para penganut *i'tiqad* yang dianut oleh Nabi Muhammad dan sahabat-sahabatnya. Kedua pandangan ini didasarkan kepada hadis Nabi yang artinya "haruslah kamu sekalian berpegang teguh pada sunnahku dan sunnah para *khulafaurrasyidin* yang mendapat petunjuk (*al-mahdiyin*).[73] *Almahdiyin* di sini dipahami bahwa para sahabat nabi yang termasuk *khulafaurrasyidin*, yaitu Abu Bakar, Umar bin Khattab, Usman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib.

Dalam pendirian NU paham aswaja yang diikuti adalah: 1) dalam bidang aqidah mengikuti Imam Abu Hasan al-Asy'ari dan Imam Abu Manshur alMaturidi;[74] 2) dalam bidang fiqh mengikuti salah satu dari empat imam madzhab, yaitu Imam Hanafi, Imam Maliki, Imam Syafi'i, dan Imam Hambali; 3) dalam bidang tasawwuf mengikuti thariqah Imam Abu Qasim al-Junaidi. Menurut Sa'id Aqiel Siradj, *ahlussunnah wal jama'ah* adalah metode berfikir yang bersifat agamis (religius) yang mencakup semua aspek dan problem kehidupan yang berlandaskan atas dasar karakteristik yang moderat, netral dan menjaga keseimbangan, serta toleran. Sikap moderat aswaja ini tercermin pada *istinbath* hukum yang mendahulukan *nash*, namun juga memperhatikan posisi akal. Begitu juga dalam metode berfikir selalu menjembatani antara konsep *ilahi* (wahyu) dengan rasio (*al-ra'yi*). *Manhaj* seperti inilah yang diimplementasikan oleh para imam madzhab empat serta para generasi lapis berikutnya dalam membangun hukum *fiqh*.

Paham aswaja yang dianut NU ini pada gilirannya akan membentuk tata nilai tersendiri, yang akan dijadikan prinsip-prinsip dalam tata pikir dan metode penyelesaian masalah. Tata nilai yang dikembangkan NU berdasarkan kepada ajaran para imam madzhab yang dianutnya adalah prinsip moderat (*tawassuth*), adil (*ta'adul*), seimbang (*tawazun*), dan toleran (*tasamuh*).

Prinsip *tawassuth* yaitu mengambil jalan tengah antara dalil *naqli* dan dalil *aqli*, antara *nash* dan *ra'yu*, dan menjauhi sikap *tatharruf* (ekstrim), *tasaum* (pesimisme) dan tidak apriori. Ini tidak berarti kompromistis atau akomodatif yang mengarah kepada sikap permissif, namun *tawassuth* lebih merupakan sikap wajar dalam memandang segala sesuatu, dan tidak mengada-ada. *I'tidal* berarti tegak lurus atau menegakkan keadilan. Sikap adil ini dimaksudkan dalam

---

[72] Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, (Surabaya: Balai Buku, 1980), h. 27.

[73] Musthofa Sonhadji, *op.cit.*, hlm. 105. Lihat juga: M. Fajrul Falaakh, 1994, "Jam'iyah Nahdlatul Ulama: Kini, Lampau dan Datang", dalam Ellyasa KH. Darwis (ed.) *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), h. 171.

[74] Siradjuddin Abbas, *I'tiqad Ahlussunnah wal Jama'ah*, (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1982), h. 16.

melaksanakan ajaran Islam harus sesuai dengan ketentuan yang semestinya, dan secara lurus dan benar, terlepas dari penyimpangan dan pengaruh yang merusak. Prinsip *tawazun* ini berarti mengambil sikap menjaga keseimbangan atau moderat, tidak ekstrim, tidak menutup diri, dan mau mendengar dari berbagai pihak. Sebagai konsekuensi dari *tawassuth*, *i'tidal* dan *tawazun* adalah sikap *tasamuh* (toleran). Sikap moderat, terbuka, memegang kebenaran dan keadilan, pada gilirannya akan mengarahkan sikap toleran, penuh pengertian dengan berbagai pihak lain, dan menghindari fanatik secara buta.

Paham Aswaja dan tata nilai yang terkandung di dalamnya, menunjukkan bahwa paham ini mengutamakan perilaku yang moderat, tidak ekstrim dan penuh toleransi. Tata nilai yang dianut NU ini pada gilirannya sangat mempengaruhi perilaku organisasi NU yang dalam perjalanan sejarahnya dikenal begitu moderat, toleran dan mengambil sikap jalan tengah ketika dihadapkan kepada berbagai pilihan politik. Berbagai keputusan organisasi dalam perjalanan historis NU selalu didasarkan kepada hukum yang merujuk kepada paham aswaja ini. Hal inilah yang menunjukkan bahwa NU pada dasarnya adalah organisasi sosial keagamaan (*jam'iyah diniyyah*)."

Dalam perkembangannya, NU dalam mengambil keputusan lebih didasarkan kepada hukum fiqh. Ada beberapa kasus yang menunjukkan bahwa keputusan politik NU didasarkan kepada fiqh, yaitu sikap NU yang menyatakan bahwa Hindia Belanda adalah *dar al-islam*, resolusi jihad NU dalam mempertahankan kemerdekaan dari pendudukan kembali penjajah Belanda, dan pemberian gelar *waliy al-amry al-daruri bi al-syaukah* terhadap Presiden Soekarno.[75] Selain itu Muktamar NU ke-27 di Situbondo tahun 1984, Munas Alim Ulama di Cilacap1987, dan Muktamar NU ke-32 di Makasar tahun 2010. Cara pandang dan sikap NU itu merupakan potret titik-temu antara Islam dan negara di Indonesia.

Pertama, pada Muktamar XI NU di Banjarmasin tahun 1936 di antaranya memutuskan bahwa wilayah Hindia Belanda sebagai *dar al-islam*. Keputusan ini didasarkan pada dua pertimbangan. *Pertama*, sebelum kedatangan penjajah Belanda, mayoritas penduduk di wilayah Nusantara beragama Islam, dengan demikian ia berstatus sebagai *dar al-islam*. Walaupun kemudian status Hindia Belanda berada di bawah pemerintahan kolonial Belanda yang beragama Kristen, kondisi ini tidak merubah status Nusantara sebagai *dar al-islam*. *Kedua*, kendati di bawah pemerintah kolonial Belanda yang beragama Kristen, namun praktek keagamaan berdasar Islam di Nusantara tetap boleh berlangsung, maka status Nusantara tetap sebagai *dar al-Islam*.

Kedua, setelah Indonesia memproklamasikan diri sebagai negara merdeka dan berdaulat, NU mengeluarkan statemen politik yang dikenal dengan "Resolusi Jihad".[76] Resolusi Jihad ini menegaskan sikap NU untuk membela kemerdekaan

---

[75]Informasi tentang hal ini, lihat: M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam diIndonesia: Pendekatan Fikih Dalam Politik*, (Jakarta: Gramedia, 1994), h. 4-5.

[76] Diskusi tentang fatwa "Resolusi Jihad NU", lihat: Hairus Salim, "50 Tahun Resolusi Jihad NU", *Kompas*, 10 Nopember 1995; Hermawan Sulistyo, "Historiografi tentang Resolusi Jihad NU", *Kompas*, 24 Nopember 1995; Mohammad Fajrul Falaakh,

dari upaya kolonial yang akan merebut kembali kemerdekaan Indonesia. Resolusi Jihad NU ini pertama kali dikumandangkan pada tanggal 22 Oktober 1945, dan dikukuhkan dalam Muktamar XVI NU di Purwokerto tanggal 26-29 Maret 1946. Resolusi Jihad NU ini berisi seruan bahwa *jihad fi sabilillah* mempertahankan kemerdekaan dari tangan penjajah adalah *fardlu 'ain* hukumnya, terutama bagi kaum muslimin yang berada di radius 80 km yang berada di wilayah pertempuran. Radius 80 km ini merupakan *qiyas* dari hukum *rukhshah* shalat. Bagi kaum muslimin yang meninggal dalam jihad ini dihukumi sebagai mati *syahid*. Resolusi Jihad ini tentu saja pada gilirannya memperkuat moral-psikologis para pejuang dalam melakukan pertempuran melawan tentara Belanda yang coba masuk kembali ke Indonesia.

Ketiga, keputusan politik NU untuk memberikan gelar kepada Presiden Soekarno sebagai *waliy al-amry al-daruri bi al-syaukah* (pemegang kekuasaan temporer yang secara *de facto* memegang kekuasaan) diprakarsai oleh Menteri Agama (1953-1954) K.H. Masjkur, yang menggelar pertemuan ulama nasional dan banyak dihadiri ulama yang berafiliasi dengan NU dan Perti. Pemberian gelar ini berkaitan dengan didirikannya Pengadilan Agama di Sumatera Barat, dan keputusan Menteri Agama mengenai pengangkatan (*tauliah*) wali hakim bagi perkawinan wanita yang tidak mempunyai wali (*nasab*) sendiri. Status penguasa negara Indonesia sebagai penguasa Islam sangat menentukan keabsahan legitimasi Islam bagi wali hakim di pengadilan agama nantinya. Di sisi lain, pemberian gelar kepada Presiden Soekarno ini mempunyai implikasi politik, yaitu dengan gelar *waliy al-amry* ini pada saat yang bersamaan mendelegitimasi kekuasaan Kartosuwirjo (pemimpin pemberontakan DI/TII) yang mendeklarasikan dirinya sebagai "imam" *dar al-Islam* Indonesia. Berdasarkan keterangan tersebut, terlihat bahwa NU dapat bersikap fleksibel dan tegas sekaligus dalam mengambil keputusan. Sikap NU ini sangat dipengaruhi oleh karakter *fiqh* yang dianut NU dalam mengambil keputusan.

Keempat, Muktamar ke-27 NU di Situbondo tahun 1984 ini memiliki nilai strategis karena beberapa hal.[77] *Pertama*, pada Muktamar ini NU mengambil sikap untuk kembali kepada orientasi awal pendirian NU yaitu sebagai *jam'iyah diniyyah* yang memiliki keprihatinan kepada masalah sosial-keagamaan. *Kedua*, pada muktamar kali ini mulai dilakukan regenerasi dalam kepengurusan NU. *Ketiga*, dalam muktamar ini dikukuhkan hasil keputusan Munas Alim Ulama NU di Situbondo 1983 tentang hubungan NU dan Pancasila.

Keputusan yang paling penting adalah mengenai hubungan NU dan

---

"NU dalam Dua Resolusi Jihat", *Kompas*, 8 Desember 1995. Ketegangan relasi negara dan Islam di Indonesia pada masa revolusi yang melibatkan militer, NII dan NU di tengah- tengah-nya, dilukiskan secara novelis oleh Ahmad Tohari, *Lingkar Tanah Lingkar Air*, (Purwokerto: Harta Prima, 1995), baca: Hasyim Asy'ari, 2008, "Budaya Politik di Pentas Novel: Kajian Tentang PKI dan DI/TII dalam Novel Ahmad Tohari", diterbitkan dalam *Sabda Jurnal Kajian Kebudayaan*, Fakultas Sastra Universitas Diponegoro, Vol. 3, Nomor 1, April 2008, hlm. 1-9.

[77]Mahrus Irsyam, *Ulama dan Politik: Upaya Mengatasi Krisis*, (Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1984), h. 124-133.

Pancasila. Berdasarkan pertimbangan keagamaan yang diyakini oleh para ulama NU, NU mengambil sikap secara tegas tidak mempersoalkan penerimaan Pancasila sebagai asas organisasi. Pertimbangan penerimaan Pancasila ini didasarkan kepada pertimbangan agama[78]: *pertama*, bahwa Pancasila dapat diterima sebagai asas organisasi sepanjang tidak mengubah fungsi Pancasila menjadi agama. *Kedua*, prinsip ketuhanan yang terkandung dalam Pancasila, menurut NU, sama dengan prinsip tauhid dalam Islam. K.H. Achmad Siddiq secara tegas menyebutkan bahwa Pancasila adalah sebagai *kalimatin sawain* bagi bangsa Indonesia.[79] Dengan demikian, menurut NU, tidak ada alasan untuk mempertentangkan antara Islam dan Pancasila. *Ketiga*, NU secara tegas menerima bentuk negara kesatuan RI yang berdasarkan Pancasila sebagai bentuk yang final. NU tidak lagi mempersoalkan antara negara Pancasila dengan negara Islam.

Keputusan Muktamar NU Situbondo itu dapat dipandang sebagai sikap fleksibel-moderat NU, karena pada beberapa waktu sebelumnya tak jarang terjadi ketegangan hubungan antara NU dan negara. Masalah agama seputar rencana Undang-Undang (UU) perkawinan menjadi issu utama pada tahun 1973.[80] Kalangan NU menolak usulan RUU dari pemerintah yang mengabaikan tata cara perkawinana menurut Islam. Pihak NU dengan dukungan penuh KH. Bisri Syansuri yang mengutamakan cara pandang *fiqh*, mengusulkan berbagai perubahan dalam rancangan UU perkawinan ini, agar lebih menyesuaikan hukum Islam. Pada kesempatan ini, pihak militer cenderung akomodatif terhadap reaksi keras kalangan NU. Hal ini karena pihak militer sedang dihadapkan pada "serangan" yang cukup berat, yaitu tuduhan sebagai agen sekularisme, dan kritik keras dari mahasiswa yang menolak modal asing yang puncaknya meledak pada peristiwa Malari (15 Januari 1974).[81]

Sikap radikal NU terhadap pemerintah Orde Baru ditunjukkan dalam Sidang MPR 1978.[82] NU tidak setuju dengan gagasan pemerintah yang memasukkan "aliran kepercayaan" sejajar dengan posisi agama. NU mengusulkan agar semua konsep mengenai "aliran kepercayaan" dalam GBHN dihapuskan, karena NU khawatir dengan posisi yang sejajar demikian ini "aliran

---

[78]Keputusan Munas Alim Ulama NU No. II/MAUNU/1404/1983 tentang Pemulihan Khittah NU 1926. Pembahasan tentang hal ini, lihat: Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila*, (Jakarta: Sinar Harapan,1996), h. 167-180.

[79]Faisal Ismail, *Ideologi, Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila*, (Yogyakarta: Tiara Wacana,1999), h. 237.

[80]Andree Feillard, *NU vis-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, (Yogyakarta: LKiS,1999), h. 190-198.

[81]Andree Feillard, *NU vis-a-vis Negara ...,* h.197

[82]Tentang sikap keras NU dalam Sidang MPR 1978, lihat: Andree Feillard, *NU vis-a-vis Negara ...,* h. 199-203. Sikap keras ini sebenarnya bukan khas NU, tetapi hampir menjadi sikap semua orang Islam, namun secara politik formal hal ini ditunjukkan oleh NU secara dramatis dalam persidangan MPR.

kepercayaan" akan berpotensi menggantikan agama.[83] Selain itu, NU menilai bahwa upaya memunculkan "aliran kepercayaan" ke dalam wacana formal sama dengan pengakuan adanya pembelahan antara "santri" dan "abangan", padahal antara kedua varian budaya itu, secara formal mereka adalah pemeluk agama Islam.[84]

Sikap keras NU ini juga ditunjukkan dengan melakukan penolakan terhadap pengesahan P4 (Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila). NU menilai bahwa P4 pada masa mendatang memiliki potensi untuk menggantikan agama, dan akan menjadi dasar pedoman segala kegiatan. Dengan demikian, identitas Islam akan hilang, lebur dalam satu ajaran yaitu Pancasila. NU menilai bahwa pelembagaan P4 ini akan dijadikan dasar pijakan pengakuan terhadap keberadaan "aliran kepercayaan".

Berbagai pendekatan politik oleh pemerintah terhadap NU di tubuh PPP, demikian pula sebaliknya, mengalami jalan buntu. Akhirnya keputusan untuk menerima atau menolak pelembagaan P4 dilakukan dengan jalan voting. Dihadapkan pada posisi sulit demikian ini, NU di tubuh PPP mengalami ketidakpuasan, dan akhirnya melakukan *walk out* sebagai tanda protes pada saat dilaksanakan voting pada tanggal 18 Maret 1978."

Sikap" protes NU, kembali ditunjukkan pada sidang pengambilan keputusan tentang pengesahan "aliran kepercayaan". Sehari kemudian, pada tanggal 19 Maret 1978 NU kembali melakukan *walk out* sebagai tanda protes atas ketidaksetujuannya terhadap keberadaan "aliran kepercayaan".[85] Dengan demikian, upaya kalangan Islam (dalam hal ini NU) dalam penolakan terhadap keberadaan aliran kepercayaan menemui kekalahan.

Kelima, pidato Khutbah Iftitah Rais Am Syuriyah PBNU K.H. Achmad Siddiq pada pembukaan Munas Alim Ulama NU tahun 1987 di Cilacap.[86] Pada saat itu K.H. Achmad Siddiq menyatakan sikap persaudaran yang dikembangan di lingkungan warga NU adalah persaudaraan Islam (*ukhuwah Islamiyah*), persaudaraan kebangsaan (*ukhuwah wathaniyah*), dan persaudaraan kemanusiaan (*ukhuwah basyariyah*). Pandangan ini menunjukkan bahwa

---

[83]Aliran Kepercayaan "sebagai kekuatan politik dalam Orde Baru tidak lepas dari sponsor pemerintah, terutama dimotori oleh Mayor Jenderal (Mayjen) Soedjono Hoemardani, asisten pribadi Presiden Soeharto, yang dikenal sebagai penganut kejawen. Satu bulan setelah "menggolkarkan" GUPPI, Soedjono Hoemardani mensponsori pertemuan 43 kelompok aliran kepercayaan di Yogyakarta yang ingin mendapatkan pengakuan resmi dari pemerintah, Lihat: Michael S. Malley, "Soedjono Hoemardani dan Orde Baru: Aspri Presiden Bidang Ekonomi 1966-1974", *Prisma*, h. 118-119.

[84]Pembahasan tentang kebijakan pemerintah dalam penataan "aliran kepercayaan", lihat: Paul Stange, *Politik Perhatian: Rasa Dalam Kebudayaan Jawa*, (Yogyakarta: LKiS, 1998), h. 93-130.

[85]Laode Ida, *Anatomi Konflik NU, Elit Islam dan Negara*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996), h. 44.

[86]Informasi ini diperoleh dari KH. Em. Nadjib Hassan, pemangku makam Sunan Kudus dan masjid al-Aqsha Menara Kudus yang juga Wakil Rais Syuriyah Pengurus Wilayah (PW) NU Jawa Tengah (2008-2013).

konsep persaudaraan yang dianut oleh NU sangat luas, tanpa memandang agama dan bangsa, bahkan mencakup persaudaraan kemanusiaan.

Keenam, salah satu keputusan penting dalam Muktamar Nahdlatul Ulama (NU) ke-32 di Makasar 22-27 Maret 2010 lalu adalah hasil pembahasan masalahmasalah keagamaan (*bahsul masail diniyyah*). Selama ini forum *bahsul masail* dalam Muktamar NU hanya meliputi dua bidang, yaitu pembahasan masalah kasus-kasus keagamaan tertentu (*bahsul masail diniyyah waqiiyah*) dan pembahasan masalah keagaman tematik- konseptual (*bahsul masail diniyyah maudluiyyah*). Pada Muktamar NU ke- 32 terdapat forum baru yang melakukan tinjauan keagamaan terhadap perundang-undangan di Indonesia (*bahsul masail diniyyah qanuniyah*).[87] Forum ini digunakan untuk membahas dan memutuskan pandangan NU terhadap masalah seputar perundang-undangan di Indonesia.

NU memandang bahwa setiap undang-undang hendaklah selalu hidup dan bermanfaat untuk menjawab perkembangan tuntutan kehidupan masyarakat. Dalam hal ini NU memegang prinsip *al muhafazat 'ala al qadim al shalih wa al akhdz bi al jadid al ashlah*, yaitu proses transformasi kehidupan masyarakat memerlukan komitmen yang kuat terhadap nilai-nilai positif dari tradisi yang telah sejak lama berkembang dalam masyarakat, namun pada saat yang sama juga bersikap responsif kepada perkembangan moderen.

Atas dasar itulah, Muktamar NU ke-32 menyusun *Qawaidut Taqnin* yang dimasudkan sebagai pedoman dan standar NU dalam mempertahankan, mengkritisi, mengawal, dan mengusulkan peraturan perundang-undangan.

NU berpandangan bahwa seluruh praktik penyelenggaraan negara tidak saja mempunyai dimensi kepentingan sesaat, akan tetapi hendaklah memiliki pandangan yang jauh ke depan. Dalam pandangan NU kepentingan ke depan itu harus selalu didasarkan pada pertimbangan kepentingan pelaksanaan nilai-nilai ajaran Islam, karena pelaksanaan ajaran Islam pada dasarnya tidak hanya penting bagi umat Islam saja akan tetapi bermanfaat bagi keluhuran sifat dasar kemanusiaan.

Secara umum pembuatan peraturan perundangan-undangan di Indonesia harus mengacu kepada kaidah "kebijakan pemimpin terhadap rakyatnya harus berdasarkan pada kemaslahatan" (*tasharraf al imam 'ala raiyyah manuuthun bi al mashlahah*). Secara lebih khusus lagi, sesuai dengan dasar filosofi ajaran Islam *(maqashid al syari'at)*, maka bagi NU semua peraturan perundang-undangan hendaklah dapat memperkuat lima tujuan diturunkannya syari'at *(maqashid al syari'at)*.[88]

Pertama, *hifz al din*. Setiap kegiatan didasarkan untuk kepentingan pemeliharaan ajaran Islam, oleh karena kehidupan itu baru bernilai apabila selalu didasarkan kepada ajaran Islam. Setiap peraturan perundang- undangan tidak

---

[87]Keputusan Bahsul Masail Diniyah Qanuniyah, Muktamar Nahdlatul Ulama (NU) Ke-32, Makasar, 22-27 Maret 2010.

[88] Teori *maqashid al syari'at* diajukan oleh sejumlah ahli hukum Islam, khususnya Imam Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Syathibi, seorang ahli *fiqh* madzhab Maliki yang karya-karyanya menyangkut *maqashid al syari'at*, khususnya dalam kitab *al-Muwaafaqat fi 'Ushul al Syariah*, (Beirut: Dar al Ma'rifah, 2004).

boleh bertentangan dengan hakikat ajaran Islam malah justru semua undangundang haruslah bertujuan memperkuat komitmen semua umat beragama terhadap ajaran agamanya. Oleh karena itu pertimbangan untuk kepentingan syari'at haruslah ditempatkan di atas segala-galanya. Semua peraturan perundangundangan hendaklah yang dapat memudahkan orang beribadah oleh karenanya tidak boleh ada yang bertentangan dengan ajaran Islam *(Q.S. Ali 'Imran* [3]:*83).* Mengingat agama yang dianut oleh mayoritas rakyat Indonesia adalah Islam, maka setiap undang-undang hendaklah memberi kemudahan bagi umat Islam untuk mengamalkan ajaran agamanya, dan pada saat yang sama juga memberikan kemudahan bagi umat lainnya dalam mengamalkan ajaran agamanya. Bertolak pada pemikiran tersebut, setiap undang-undang tidak boleh bertentangan dengan semangat spiritual yang hidup di dalam masyarakat Indonesia.

Kedua, *hifz al nafs*. Setiap pelaksanaan ajaran Islam harus selalu memelihara kelangsungan hidup manusia, oleh karena itu tidak dibenarkan upayaupaya kehidupan yang justru berakibat hilangnya keberadaan manusia. Seluruh peraturan perundang-undangan harus dapat menjaga kelangsungan kehidupan dan melindungi kehormatan umat manusia. Tidak dibenarkan adanya undang-undang yang merendahkan martabat manusia karena manusia diciptakan Allah dalam bentuk yang sempurna *(Q.S. Al Tin* [95]: *4); (Q.S. Al Isra'* [17]*: 33).*

Ketiga, *hifz al nasl*. Seluruh perundang-undangan harus dapat memelihara kelangsungan berketurunan, oleh karena itu tidak dibenarkan adanya upaya pembunuhan atau pemutusan keturunan atas dasar alasan apapun juga. Serta tidak dibenarkan aktifitas perusakan lingkungan hidup karena dapat mengancam eksistensi kelangsungan hidup manusia. Seluruh produk perundang-undangan hendaklah bertujuan memuliakan manusia *(Q.S. Al Isra'* [17]*: 31).*

Keempat, *hifz al mal*. Seluruh perundang-undangan hendaklah dapat memelihara kepemilikan harta, baik kepemilikan harta yang sempurna *(milk taam)* maupun kepemilikan tak sempurna *(milk naaqish)* dan hak- hak kepemilikan kebendaan termasuk hak cipta maupun budaya bangsa. Islam menegaskan adanya kepemilikan perorangan dan kepemilikan *syirkah*, namun harta yang dimiliki itu memiliki nilai ibadah dan sosial yang ditunaikan melalui zakat, infak dan shadaqah *(Q.S. Al Hijr* [15]*: 20).*

Kelima, hifz al aql. Peraturan perundang-undangan hendaklah memuliakan manusia sebagai makhluk Allah yang mulia yang memiliki akal sehat dengan kemampuan berfikir yang baik dan benar, terbebas dari hedonisme dan materialisme, jauh dari pragmatis serta menjunjung tinggi akhlak mulia, sehingga segenap kehidupan manusia menjadi aman dan bahagia *(Qs. 17:70).* Hal ini dapat terwujud manakala akal pikirannya positif, tidak terkotori pengaruh narkotika dan obat-obat terlarang dan mampu menyikapi semua hal secara dewasa.[89]

Berdasarkan kepada prinsip-prinsip tersebut, maka NU berpandangan bahwa produk peraturan perundangan hendaklah dapat: (1) melindungi semua

---

[89] Jasser Audah, *Maqasid Al-Syariah*, (Beirut: Al-Ma'had Al-Maliky li Al-Fikr Al-islami, tt), h. 100-125

golongan; (2) berkeadilan; (3) sesuai dengan agama/ keyakinan/kepercayaan masyarakat yang disahkan keberadaannya di Indonesia; (4) sesuai dengan nilai-nilai kepatutan dan budaya masyarakat yang tidak bertentangan dengan agama; (5) selalu memiliki wawasan ke depan.

NU memandang bahwa penyerapan hukum Islam dalam hukum nasional adalah suatu keniscayaan, karena sebagian besar masyarakat Indonesia beragama Islam di mana ada bagian-bagian dari hukum Islam yang dapat terlaksana secara paripurna memerlukan peranan dan dukungan negara. Oleh karena itu, NU memandang penyerapan hukum Islam dalam hukum nasional dapat diwujudkan sejalan dengan semangat bhineka tunggal ika dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia. Hal ini disebabkan karena hukum Islam adalah semuanya membawa kemaslahatan bagi umat manusia dan alam semesta, sehingga tidak akan terjadi diskriminasi terhadap warga negara yang berbeda budaya maupun agama.

Pola penyerapan itu dapat dilakukan dalam tiga hal yaitu formal, substansial, dan esensial, tergantung pada materi dan ruang lingkup berlakunya.

Pertama, pola formal *(rasmiah)*. Formal artinya penyerapan hukum Islam pada hukum nasional secara formal. NU memandang ada bagian- bagian hukum Islam yang harus diserap dalam hukum nasional secara formal dan hanya berlaku bagi umat Islam, seperti zakat, wakaf, peradilan agama, dan haji. Dalam hal ini, NU mendorong terbitnya peraturan perundang-undangan yang secara formal mengatur persoalan tersebut yang hanya berlaku bagi umat Islam.

Kedua, substansial *(dzatiah)*. NU menyadari bahwa ajaran Islam adalah ajaran universal *(rahmatan lil alamin),* untuk itu NU berupaya agar nilai-nilai ajaran Islam dapat dirasakan kemaslahatannya bukan hanya oleh bangsa Indonesia saja akan tetapi oleh seluruh umat manusia. Karena sistem sosial politik bangsa Indonesia belum memungkinkan berlakunya ajaran Islam secara formal, maka NU memperjuangkan nilai- nilai substansi dalam peraturan perundangundangan, seperti masalah pornografi, perjudian, penyalahgunaan narkoba dan lain-lain.

Ketiga, esensial *(ruhiah)*. NU menyadari kebinekaan bangsa Indonesia dan mendukung tegaknya NKRI. Karena itu dalam penerapan syariah, NU merasa perlu menggunakan pola *tadriji* untuk menghindarkan penolakan masyarakat yang berakibat kontraproduktif bagi perkembangan sosialisasi syariah pada masa depan. Hukum Islam yang belum memungkinkan diterapkan, diupayakan untuk memasukkan esensi Hukum Islam ke dalam perundangan yang berlaku di Indonesia. Seperti dalam hukum pidana Islam, NU untuk sementara belum mendorong berlakunya hukum *jinayat* Islam secara formal ataupun substansial, tetapi mengupayakan terserapnya esensi hukum *jinayah*. Misalnya pidana terhadap pelaku zina (*ghairu muhson*) yang dalam KUHP tidak dianggap sebagai pidana harus diperjuangkan menjadi delik pidana dengan hukuman *ta'zir.*

Sampai di sini dapat diketahui posisi dan sikap NU dalam kehidupan politik kenegaraan Indonesia. Nampaknya NU akan tetap mengambil peran dalam berpolitik, terutama di tingkat kenegaraan dan kebangsaan, melalui cara pandang Islam moderat dan toleran yang dikembangkannya.

Relasi negara dan Islam di Indonesia diwarnai oleh ketegangan dan moderasi. Pengalaman NU setidaknya menggambarkan dinamika relasi itu. Pada akhirnya relasi negara dan Islam di Indonesia adalah pilihan. Pengalaman NU dapat dipilih sebagai pelajaran bahwa relasi negara dan Islam di Indonesia tidak selalu ditempuh melalui jalur ketegangan yang berwatak kekerasan, namun ketegangan itu dapat dikelola secara kreatif melalui jalur moderasi dan toleransi.

Setiap undang-undang hendaklah hidup dan bermanfaat untuk menjawab perkembangan tuntutan kehidupan masyarakat. Dalam hal ini NU memegang prinsip *al muhafazat 'ala al qadim al shalih wa al akhdz bi al jadid al ashlah*, yaitu proses transformasi kehidupan masyarakat memerlukan komitmen yang kuat terhadap nilai-nilai positif dari tradisi yang telah sejak lama berkembang dalam masyarakat, namun pada saat yang sama juga bersikap responsif kepada perkembangan modern.

Atas dasar itulah, Muktamar NU ke-32 menyusun *Qawaidut Taqnin* yang dimasudkan sebagai pedoman dan standar NU dalam mempertahankan, mengkritisi, mengawal, dan mengusulkan peraturan perundang-undangan. Secara umum pembuatan peraturan perundangan-undangan di Indonesia harus mengacu kepada kaidah "kebijakan pemimpin terhadap rakyatnya harus berdasarkan pada kemaslahatan" (*tasharraf al imam 'ala raiyyah manuuthun bi al mashlahah*). Secara lebih khusus lagi, sesuai dengan dasar filosofi ajaran Islam *(maqashid al syari'at)*, maka bagi NU semua peraturan perundang-undangan hendaklah dapat memperkuat lima tujuan diturunkannya syari'at *(maqashid al syari'at)*.[90]

---

[90]Teori *maqashid al syari'at* diajukan oleh sejumlah ahli hukum Islam, khususnya Imam Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Syathibi, seorang ahli *fiqh* madzhab Maliki yang karya-karyanya menyangkut *maqashid al syari'at*, khususnya dalam kitab *al-Muwaafaqat fi 'Ushul al Syariah*, (Beirut: Dar al Ma'rifah, 2004).

BAB V
KONSTRUKSI TEOLOGI POLITIK NU MENGHADAPI TEOLOGI POLITIK ISLAM TRANSNASIONAL

Nahdlatul Ulama (NU) merespon ideologi politik Islam transnasional yang mengusung perjuangan sistem khilafah. Ideologi politik ini mendapat kesempatan ketika demokratisasi terjadi dan terbuka lewat runtuhnya rezim Orde Baru[1] dan hadirnya era reformasi. Kebebasan berpendapat, berekspresi dan berorganisasi tak lagi dikebiri oleh rezim. Perjuangan penerapan sistem khilafah yang dilakukan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)[2] di Indonesia yang menganut sistem demokrasi berdasarkan Pancasila, dianggap tidak setia dengan UUD 1945. Isu politik yang dibawa HTI mendapat tempat dalam wacana publik namun ditolak oleh berbagai pihak. NU jelas menolak karena perjuangan HTI merupakan *ahistoris* dari perjalanan bangsa-negara (nation-state) Republik Indonesia. Hizbut Tahrir di tanah kelahirannya merupakan sebuah partai politik, tiba di Indonesia tidak mungkin bisa jika belum bersepakat untuk tunduk dalam sistem demokrasi Pancasila.[3]

Hasan Hanafi menyatakan teologi adalah akar dari gerakan dan pemikiran politik bagi ummat. Hanya saja, gerakan dan pemikiran yang diusung sering kali terjebak untuk kembali ke masa klasik tanpa mencari hal-hal baru yang revolusioner untuk kemajuan ummat. Perlu ada penanda dan fenomena baru dilahirkan dari para aktor untuk bisa diterima oleh publik. Hasan Hanafi adalah salah satu pemikir Islam yang mengkritisi teologi Islam klasik. Konsep teologi Islam harus berkembang dan dinamis. Wacana-wacana ketuhanan harus mampu menggerakkan wacana-wacana dan dimensi kemanusiaan dan bahkan dimensi sosial-kemasyarakatan. Teologi sudah semestinya menjadi dalil yang kuat untuk melahirkan solusi bagi isu-isu kemanusiaan yang tengah terjadi.[4]

Amin Abdullah juga memberikan kritik terhadap wacana kalam (tologi) klasik yang lebih cenderung teosentris. Teologi atau ilmu kalam seharusnya bekembang dalam merespon isu-isu kemanusiaan dan ilmu pengetahuan. Amin Abdullah kemudian memperkenalkan wacana "falsafah kalam" sebagai kritiknya terhadap wacana teologi klasik yang mengabaikan isu-isu kemanusiaan.[5]

Pernyataan yang tidak jauh berbeda ditegaskan pula oleh Harry Austryn Walfson dengan mengajukan pertanyaan kritis mengenai konsep teologi. Wacana teologi klasik sudah tidak lagi respon terhadap kebutuhan umat manusia

---

[1]Kacung Marijan, *Sistem Politik Indonesia: Konsolidasi Demokrasi Pasca Orde Baru*, (Jakarta: Kencana, 2019).

[2]Masdar Hilmy, "Akar-Akar Transnasionalisme Islam Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)." *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 6.1 (2011): 1-13.

[3]Ajat Sudrajat, "Demokrasi Pancasila dalam Perspektif Sejarah." *Mozaik: Kajian Ilmu Sejarah* 8.1 (2016).

[4]Hasan Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tsawrah al-Muqaddimat al-Nadhariyat*, (Beirut; Dar al-Tanwir li al-iba'ah wa al-Nasyr,1988), h. 25

[5]Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Post-Modernisme,* (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2009), h. 89-90

beragama kekinian. Untuk itu wacana kalam atau teologi perlu direeksplorasi ulang agar teologi berkembang secara dinamis sesuai dengan kebutuhan umat bergama masa kini.[6]

A. Realitas Teologi Politik Indonesia Pascareformasi

Gerakan reformasi memang mengubah peta jalan sejarah masa depan Indonesia. Namun demokratisasi yang berlangsung tidak semudah yang dibayangkan ketika meruntuhkan kekuasaan Soeharto. Ketika semuanya mendapat kesempatan yang sama di ruang publik, konflik kepentingan atas nama demokrasi menjadikan ketentraman, kedamaian, keadilan, kembali mundur. Pada skala tertentu, Indonesia justru mengalami kehancuran tatanan karena ideologi-ideologi baru datang menawarkan harapan. Realitas politik Indonesia pasca Orde Baru yang ditandai dengan perubahan sangat cepat dari sistem otoriter ke sistem demokrasi telah membuka ruang dan kesempatan bagi kelompok-kelompok Islam garis keras yang sekian lama mengalami kesulitan untuk muncul ke permukaan.

Meskipun mayoritas umat Islam telah menerima Pancasila dan NKRI sebagai dasar dan bentuk negara yang bersifat final, tetapi ketika munculnya era reformasi keyakinan tersebut mendapat gugatan dan tantangan serius dari sejumlah gerakan Islam yang menentang sistem demokrasi, mempersoalkan kembali Pancasila dan bahkan berupaya melakukan perubahan radikal terhadap sistem politik dan pemerintahan NKRI yang berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945. Gerakan-gerakan Islam tersebut secara aktif menyuarakan konsep Islam yang berwatak eksklusif dan intoleran. Spektrum negara Islam yang dikampanyekan oleh gerakan-gerakan ini cukup variatif; ada yang bernuansa nasional seperti konsep NKRI Bersyariah yang ditawarkan oleh Front Pembela Islam (FPI),[7] ada pula yang menjangkau global seperti konsep khilafah yang ditawarkan oleh Hizbut Tahrir Indonesia (HTI),[8] atau khilafah Islamiyah yang ditawarkan oleh kelompok-kelompok jihadis seperti Jamaah Anshorut Tauhid (JAT) dan Jamaah Anshorud Daulah (JAD) yang berafiliasi dengan *Islamic State in Iraq and Syiria* (ISIS).[9]

---

[6]Harry A. Wolfson, *Philosophy of the Kalam.* (Cambride; Harvard University Press, 1976), h. 720-733

[7]Leonard C. Sebastian and Alexander R. Arifianto, "From Civil Islam Toward NKRI Bersyariah? Understanding Rising Islamism in Post-Reformasi Indonesia," *Advances in Social Science, Education and Humanities Research,* Vol. 129, 2017, h. 301-316.

[8]Burhanuddin Muhtadi, "The Quest for Hizbut Tahrir in Indonesia," *Asian Journal of Social Science,* Vol. 37, 2009, h. 623-645; lihat pula, Claudia Nef Saluz, "Living for the Caliphate: Hizbut Tahrir Student Activism in Indonesia." (*Ph.D Thesis,* University of Zurich, 2012).

[9]Sidney Jones and Solahudin, "SIS in Indonesia," *Southeast Asian Affair,* 2015, h. 154-163; Fitriani, et.al., *The Current State Of Terrorism in Indonesia: Vulnerable Groups, Network, and Responses,* (Jakarta: Center for Strategic and International Studies, 2018).

Munculnya gerakan-gerakan politik Islam tersebut merupakan realitas yang tidak dapat dipisahkan dari dua faktor yaitu: *Pertama,* ekspansi dan infiltrasi gerakan Islam Transnasional di Indonesia sejak Orde Baru. *Kedua,* Transformasi politik Indonesia pasca Orde Baru yang mengalami perubahan demikian cepat. Istilah "Islam Transnasional" merujuk kepada ideologi atau gerakan Islam lintas negara nasional dengan membawa misi perubahan sosial, politik dan keagamaan secara radikal. Istilah ini dilekatkan kepada kelompok-kelompok Islamis seperti Ikhwanul Muslimin (IM)[10] dan Hizbut Tahrir (HT) hingga kepada kelompok-kelompok Jihadis berhaluan keras seperti *Al-Qaeda, Jamaah Islamiyah* (JI) dan *Islamic State of Iraq and Syria* (ISIS).[11] Ekspansi kelompok-kelompok ini, khususnya yang berhaluan non kekerasan seperti Ikhwanul Muslimin (IM) dan Hizbut Tahrir (HT) dalam kehidupan sosial keagamaan masyarakat Indonesia telah dimulai pada tahun 1980-an, meskipun mobilisasi massa secara massif dan kolektif mempengaruhi publik baru terjadi pada masa reformasi setelah runtuhnya kekuasaan Orde Baru.[12]

1. Kebebasan Atas Nama Demokrasi

Atas nama demokrasi pada pemerintahan BJ Habibie, kebebasan pers diberikan sehingga membuat tumbuhnya pers bebas, multipartai, lahirnya organisasi-organisasi yang sebelumnya dilarang, juga organisasi baru dengan corak yang berbeda dari sebelumnya. HTI salah satu yang hadir di Indonesia, walau akhirnya dilarang oleh pemerintah Indonesia di bawah kepemimpinan Joko Widodo – Jusuf Kalla, telah membawa isu yang sangat mengkhawatirkan. Sistem khilafah yang diperjuangkan HTI di tanah demokrasi sebenarnya anomali dari pemahaman para pengikut organisasi ini. Namun perkembangan yang terbiarkan demi alasan kebebasan berekspresi di masa Soesilo Bambang

---

[10]Umma Farida, "Peran Ikhwanul Muslimin dalam Perubahan Sosial Politik di Mesir." Jurnal Penelitian 8.1 (2014): 45-70.

[11]Peter Mandaville, *Transnational Muslim Politic: Reimagining the Umma,* (London and New York: Routledge, 2001); Peter Mandaville, et.al., *Transnational Islam in South and Southeast Asia: Movement, Network, and Conflict Dynamic,* (Washington: The National Bureau of Asian Research, 2009); Ralph Grillo, "Islam and Transnationalism," *Journal of Ethnic and Migration Studies,* Vol. 30, No. 5, September 2004, h. 861-878; Ihsan Yilmaz, "Transnational Islam", *European Journal of Economic and Politic Studies,* Vol. 3, Special Issue, 2010, h. 1-5; Imtiaz Gul, "Transnational Islamic Networks," *International Rewiew of the Red Cross,* Vol. 92, No. 880, December 2010, h. 1-25.

[12]Martin Van Bruinessen, "Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia," *South East Asian Research,* Vol. 10. No. 2, 2002, h. 117-154; Abdul Aziz, "The Jamaah Tablig Movement in Indonesia: Peaceful Fundamentalist." *Studia Islamika,* Vol. 11. No. 3, 2004, h. 467-517; Noorhaidi Hasan, "The Salafi Movement in Indonesia: Transnational Dynamic and Local Development," *Comparative Studies of South Asia, Africa and The Middle East,* Vol. 27, No.1, 2007, h. 83-94; Yon Mahmudi, *Islamising Indonesia: The Rise of Jamaah Tarbiyah and Prosperous Justice Party (PKS),* (Canberra: ANU E Press, 2008), h. 51-80; Burhanuddin Muhtadi, "The Quest for HizbutTahrir in Indonesia," *Asian Journal of Social Science,* Vol. 37, 2009, h. 623-645.

Yudhoyono (SBY), Pascareformasi 98 hingga hari ini, bagi NU memandang, sudah kebablasan. NU menyatakan, Indonesia harusnya tidak boleh mengambil demokrasi barat secara total. Kenyataan yang terjadi, euforia reformasi senyatanya membuat keadaan demokrasi sangat mengkhawatirkan karena justru melahirkan tindakan anti pluralisme, memaksa kehendak, intoleran, serta mengancam keutuhan berbangsa dan bernegara.

NU ingin membangun demokrasi ala Indonesia dari nilai-nilai yang sudah ada baik dari segi sejarahnya kemudian kearifan lokal (*local wisdom*) dan kultur bangsa Indonesia.[13] Pada dasarnya kultur masyarakat dan negara Indonesia terinspirasi dari apa yang dibangun oleh Nabi Muhammad SAW di Madinah. Kondisi sosial politik yang majemuk saat itu dapat dipersatukan dengan baik oleh Nabi. Dengan demikian modal sosial historis dapat menjadi modal penting membangun demokrasi yang memiliki khas yang berbeda dalam beberapa hal dengan apa yang dipahami dan dipraktekkan di dunia Barat.

Salah satu konsep demokrasi adalah penegakkan hukum yang adil dan dapat melahirkan harmoni dalam kehidupan masyarakat. Di Madinah pada zaman Nabi, menjaga dan merawat harmoni sosial menjadi sangat penting karena masyarakat Madinah demikian majemuk.[14] Dalam realitas masyarakat yang plural itulah dalam pesan-pesan agama selalu disampaikan pesan: *wa la udwana illa 'ala adz-dzalimin,* yang artinya tidak boleh ada permusuhan kecuali kepada para pelanggar hukum.[15] Pernyataan tersebut menegaskan bahwa perbedaan suku, etnis, keyakinan, dan agama tidak boleh dijadikan alasan untuk terjadinya konflik dan permusuhan.

Keruntuhan pemerintahan Orde Baru Soeharto di Indonesia telah memberikan kebebasan yang demikian luas bagi masyarakat dan umat Islam untuk mengekspresikan kepentingan politiknya. Era reformasi telah membangkitkan dan menghidupkan kembali diskursus-diskursus terkait hubungan Islam dan politik, penerapan syariat Islam dalam konteks negara dan bahkan soal pendirian negara Islam. Aspirasi penegakkan syariat Islam atau pendirian negara Islam yang dimunculkan oleh kelompok-kelompok Islamis seiring dengan berjalannya proses demokratisasi di Indonesia. Menjamurnya gerakan revivalis Islam seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Laskar Jihad (LJ), Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan Forum Umat Islam (FUI) di berbagai daerah di Tanah Air.[16]

---

[13]Ahmad Anfasul Marom, "Kyai, NU dan Pesantren dalam Perspektif Demokrasi Deliberatif." Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia 2.1 (2012).

[14]Enur Nurjanah, "Piagam Madinah Sebagai Struktur Masyarakat Pluralistik." Al-Tsaqafa: Jurnal Ilmiah Peradaban Islam 16.2 (2019): 210-214.

[15]Lukman Arake, "Pendekatan hukum Islam terhadap jihad dan terorisme." *Ulumuna* 16.1 (2012): 189-222.

[16]Arskal Salim and Azyumardi Azra, "Introduction: The State and Shari'a in the Perspective of Indonesia Legal Politics," dalam Arskal Salim and Azyumardi Azra (eds.), *Shari'a and Politics in Modern Indonesia,* (Singapore: Institute of Sotheast Asian Studies, 2003), h. 1-16.

Para kelompok Islamis atau revivalis Islam itu memiliki ide yang sama seputar penerapan syariat Islam atau pendirian negara Islam, akan tetapi strategi dan pendekatan yang mereka tempuh tidak bersifat monolitik. Ada yang berupaya memanfaatkan dan memobilisasi dukungan melalui partai politik seperti PKS yang sebelumnya dikenal dengan Harakah Tarbiyah, sebagian lainnya memilih di luar sistem yang resmi atau di luar saluran politik formal, seperti HTI.

Era Reformasi telah memberikan ruang bebas dan luas untuk ekspresi politik di Indonesia. Pasca reformasi geliat politik umat Islam cenderung meningkat, yang merupakan dampak dari iklim politik yang terbuka. Ketika di masa Orde Baru dinamika politik dibatasi oleh kekuatan refresif Negara,[17] kini ruang ekspresi politik malah terbuka luas bebas. Salah satu ciri yang membedakan dinamika politik umat Islam pada era Orde Baru dan pascareformasi adalah kontestasi yang terbuka antar berbagai aliran. Terlebih ketika dinamika gerakan Islam di Indonesia diramaikan dengan hadirnya kelompokkelompok yang disebut Islam Transnasional, kontestasi itu menjadi semakin riuh, sehingga berbagai model pemikiran sama-sama merasa memiliki keabsahan untuk mengampanyekan pemikiran dan sikap politiknya. Dua di antaranya yang paling menonjol adalah fenomena Islamisasi di satu sisi, dan sekularisasi di sisi yang lain.[18]

Pada era terdahulu perdebatannya hanya sebatas bentuk negara apakah berlandas syariat Islam atau demokrasi tanpa memperdebatkan masalah batas wilayah dan nasionalisme. Kini perdebatan ini semakin riuh dengan hadirnya gagasan Islamisme Transnasional[19] yang tidak hanya mengkampanyekan penegakan syariat Islam melainkan juga menentang dan mengharamkan nasionalisme dan demokrasi karena dianggap diluar dari tradisi dan ajaran Islam. Gagasan ini paling getol disuarakan oleh Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dengan jargon khasnya penegakan *Khilafah Islamiyah*[20] di seluruh wilayah umat Islam.

Reformasi membawa angin segar kepada teologi baru yang selama ini bisa ditahan oleh orde baru melalui tindakan represif, kini bebas tumbuh. Baik datang langsung dari gerakan global maupun yang sudah lama tertahan karena politik

---

[17]Di bawah kebijakan Orde Baru, Islam Politik, dianggap bertanggung jawab atas kekacauan di masa lalu, sehing menjadi korban pertama represi politik. Meskipun kelompok-kelompok Islam memberikan dukungan penting terhadap Angkatan Darat dalam menumbangkan Orde Lama, namun tindakan yang dijalankan Orde Baru selama lebih dari dua dekade tidak memungkinkan keterlibatan Islam dalam pelaksanaan kekuasaan negara. Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad Ke-20*, edisi digital (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2012) h. 621

[18]Pradana Boy ZTF, “Masa Depan Politik Kaum Islamis di Indonesia”, *Maarif*, Vol. 8, No. 2, Desember 2013, h. 38.

[19]John R. Bowen, "Beyond migration: Islam as a transnational public space." *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30, No. 5, 2004, h. 879-894.

[20]Idil Akbar, "Khilafah Islamiyah: Antara Konsep dan Realitas Kenegaraan (Republik Islam Iran dan Kerajaan Islam Arab Saudi)." *Journal of Government and Civil Society*, Vol. 1, No.1, 2017, h. 95-109.

kekuasaan orde baru. Kelompok gerakan Islam yang cenderung radikal seperti HTI memanfaatkan momentum reformasi dan demokrasi terebut untuk melancarkan agenda-agenda mereka dengan segala cara asalkan apa yang mereka cita-citakan dapat tercapai.[21]

Para penyeru Negara berbasis syariat Islam berpandangan bahwa merealisasikan aspirasi mereka dalam kancah politik nasional secara formal merupakan sebuah kenicayaan, sebab sebagai mayoritas kemerdekaan negeri ini merupakan jasa dari masyarakat muslim Indonesia. Inilah yang melanggengkan seruan penerapan syariat Islam sejak dari Orde Lama, Orde Baru, hingga era Reformasi. Sedangkan disisi lain sebagian kelompok muslim dan nasionalis berpandangan bahwa demi menjaga stabilitas, negara ini harus berlandaskan negara bangsa bukan berlandaskan agama. Bagi mereka penarikan Piagam Jakarta[22] dari Pembukaan UUD 1945 adalah konsekuensi logis dari consensus nasional bahwa Indonesia bukan negara agama. Indonesia bukan pula negara sekuler. Indonesia adalah negara multireligius dan multietnis yang tidak mengistimewakan agama dan suku tertentu. Oleh karena itu, bagi mereka Pancasila sudah berkesesuaian dengan ajaran Islam. Syariat Islam juga tidak perlu dicantumkan secara formal sebagai dasar negara maupun dalam hukum formal negara. Bagi kelompok ini, meskipun Indonesia bukan negara Islam, namun negara tidak membatasi aspirasi umat Islam dan memberikan kesempatan bagi umat Islam untuk berkembang serta menjamin hak-hak sosial dan politiknya.[23]

Pasca tumbangnya Orde Baru, ditandai dengan dimulainya era reformasi ormas maupun parpol berpaham Islamisme[24] Ormas yang paling getol dan vocal karena didukung dengan beberapa media adalah Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Sedikit berbeda dengan kelompok lainnya, kelompok ini dikenal dengan jargon penegakan Khilafah Islamiyah sebagai bentuk pemerintahan tunggal seluruh negara muslim di dunia. Kalau dilihat dari poin dasar perjuangannya, sebenarnya bukan merupakan gerakan baru di Indonesia. Apa yang diusung HTI, pada dasarnya sama dengan yang diusung gerakan Darul Islam (DI), dimana mereka

---

[21]Suparman Syukur, "Islam Radikal VS Islam Rahmah Kasus Indonesia." *Jurnal Theologia* 23.1 (2017): 89-107.

[22]Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta, 22 Juni 1945: sebuah konsensus nasional tentang dasar negara Republik Indonesia (1945-1959),* (Jakarta: Gema Insani, 1997.

[23]Azyumardi Azra. "Revisitasi Islam Politik dan Islam Kultural di Indonesia." (2012), https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/31306 diakses Rabu, 16 November 2022, pukul 19.12 Wib.

[24]Islamisme adalah ide tentang keniscayaan hubungan antara agama dan keseluruhan aspek kehidupan Muslim, termasuk kehidupan sosial politik. Islamisme dapat mengambil bentuk sikap dan tindakan. Yang berkaitan dengan sikap Islami ini setidaknya mencakup sikap terhadap kelompok-kelompok Islam yang memperjuangkan Islamisme, disebut kelompok-kelompok Islamis. Lihat Saiful Mujani, dkk, *Benturan Peradaban: Sikap dan Perilaku Islamis Indonesia Terhadap Amerika Serikat*, (Jakarta: Nalar, 2005), h. 32.

juga berusaha mengubah negara bangsa menjadi negara agama, mengganti ideolog negara Pancasila dengan ideologi Islam versi mereka, atau bahkan menghilangkan NKRI dan menggantinya dengan Khilafah Islamiyah.[25]

Perjuangan formalisasi syariat Islam di Indonesia memang tidak pernah sepi, meski sejarah telah memberikan pelajaran akan kegagalan mereka berkalikali. Hampir seluruh analis politik Indonesia, termasuk para Indonesianis, tidak yakin jika diminta memprediksi pergerakan politik Indonesia. Hal ini disebabkan karena dinamika politik Indonesia seringkali bergerak tidak linier.[26] Sedangkan menganalisis politik di Indonesia tidak akan pernah lepas dari menganalisis nalar politik mayoritas masyarakatnya beragama Islam yang terfragmentasi dalam beberapa lembaga-lembaga agama.

2. Respon Terhadap Kehadiran Ideologi Transnasional

NU dengan tegas menolak hadirnya teologi dan ideologi transnasional di NKRI karena kehadirannya tidak sekedar hadir secara simbolik tetapi juga substantif. Kehadiran pemikiran dan gerakan transnasional disertai dengan transmutasi doktrin-doktrin keagamaan yang secara teologis-ideologis dapat mengancam eksistensi NKRI dan Pancasila. Transmutasi secara substansial adalah bersifat teologis-doktrinal seperti faham *Khilafah Islamiyah,* dengan klaim para pengusungnya sebagai satu-satunya representasi sistem pemerintahan dalam Islam. HT bercita-cita mewujudkan *Daulah Khilafah/Khilafah Islamiyah,* yang menerapkan sistem Islam, sebagai titik awal penyatuan seluruh dunia Islam menuju sebuah negara yang paling kuat di dunia. HT bermaksud membangkitkan kembali umat Islam dari kemerosotan yang amat parah, membebaskan umat dari ide-ide, sistem perundang-undangan dan hukum-hukum kufur, serta membebaskan mereka dari cengkeraman, dominasi dan pengaruh negara-negara kafir. HT bermaksud membangun kembali *Daulah Khilafah Islamiyah* di muka bumi, sehingga hukum yang diturunkan Allah SWT dapat diberlakukan kembali.[27]

Penganut gagasan "Islam transnasional" ala HTI yang makin meluas di Indonesia menjadi bukti adanya proses pertemuan antar-gagasan dan dialektika wacana yang berujung pada sikap penerimaan, sekalipun di sejumlah segmen masyarakat, terutama di kalangan Nahdliyin (komunitas NU) terdapat resistensi yang kuat terhadap doktrin "Islam transnasional," terutama karena NU konsisten terhadap paham nation-state ala NKRI sudah dianggap final.[28]

Faktor ketertarikan terhadap ide Islam transnasional tidak bisa dijelaskan secara ideologis semata. Terdapat *push* dan *pull factors* yang melatarbelakangi

---

[25]Muh Khamdan, "Pengembangan nasionalisme keagamaan sebagai strategi penanganan potensi radikalisme Islam transnasional." *Addin* 10.1 (2016): 207-232.

[26]Sukardi Rinakit, "Mencari Indonesia," Pengantar dalam Piet H. Khaidir, *Nalar Kemanusiaan Nalar Perubahan Sosial*, (Jakarta: Teraju, 2006), h. xxiii.

[27]Dikutip dari https://hizbut-tahrir.or.id/tentang-kami/ diakses pada 17 Oktober 2016

[28]Masdar Hilmy, "Akar-Akar Transnasionalisme Islam Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)." *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 6.1 (2011): 1-13.

mengapa ide-ide yang ditawarkan HTI mampu menarik perhatian sejumlah kalangan di luar kantong asalnya. Kondisi politik global dan ketidakadilan ekonomi yang melanda mayoritas negara-negara berpenduduk Muslim diduga turut menyulut (*push factors*) simpati di kalangan sejumlah ummat Muslim terhadap gagasan Khilafah Islamiyah. Selain itu, secara ideologis, sejumlah ideolog HTI mampu mengemas argumentasi Khilafah Islamiyah dengan sangat rapi (pull factors), sebagai kombinasi antara berpikir normatif-doktrinal yang berbasis pada teks suci, dan narasiteori-teori sains politik seperti teori konspirasi yang banyak digunakan di bangku kuliah.[29] Narasi semacam inilah yang seringkali menjadi titik pesona bagi sebagian Muslim yang masih ingin mendalami tentang ajaran agamanya.

HTI berupaya membingkai (*framing*) dengan isu ketidakadilan untuk mendelegitimasi sistem yang masih berlaku agar perlu legitimasi bagi sistem alternatif yang ditawarkan oleh HTI. Selain isu ketidakadilan, HTI juga menggunakan bingkai identitas dalam memformulasikan masalah dan solusi bagi umat Islam, dan hal tersebut menjadi daya tarik tersendiri. Seolah setuju dengan teori benturan peradaban (*clash of civilization*) yang digagas oleh Samuel Huntington[30] HTI berpendapat bahwa akar keterpurukan dunia Islam dewasa ini berasal dari ideologi politik sekuler yang diadopsi oleh umat muslim di seluruh dunia. Menurut HTI, ideologi politik sekuler bertentangan dengan Islam karena ideologi tersebut adalah buatan manusia. HTI berupaya membangun kesan superioritas Islam untuk terwujudnya kekhalifahan global, penolakan terhadap konsep negara bangsa (nation state), sekularisme, demokrasi, globalisasi dan kapitalisme. HTI secara tegas menyatakan bahwa tujuan mereka adalah melanjutkan cara hidup Islam (*Islamic way of life*) dan menyampaikan seruan itu ke seluruh penjuru dunia.[31]

Kondisi diaspora sebenarnya pernah dialami oleh HTI di Indonesia pada awal-awal penyebarannya, ketika organisasi ini masih menjalankan aktivisme politiknya secara “bawah tanah.” Dalam perspektif teori gerakan sosial, tahapan mulai dari pendirian dan perkembangan HTI di Indonesia dapat dijelaskan sebagai berikut. Tahap pertama, marhalah al-tatsqif, sejajar dengan apa yang dinamakan sebagai “Fase Hibernasi” (1980-1999), di mana gerakan dilaksanakan secara rahasia sebagai respon tekanan keras pihak pemerintah. Ini adalah fase bimbingan dan pelatihan kader.[32]

Fase ini mencontoh strategi Nabi Muhammad dalam rangka menarik masuk komunitas Mekah ke dalam Islam pada masa awal untuk menghindari

---

[29]Imam Ghozali, "Aliran Pemikiran Politik Islam Indonesia; Muhammdiyah dan NU Vs FPI dan HTI." *Al Qalam*, Vol. 37, No.1, 2020, h. 27-48.

[30]Samuel P. Huntington, “The Clash of Civilization?,” Foreign Affairs, Vol. 72, No. 3 1993, h. 22-49; Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilzation and the Remaking of the Word Order,* (New York: Touchstone, 1996).

[31]Vitaly Naumkin, *Radical Islam in Central Asia: Between Pen and Rifle,* (Oxford: Rowman and Littefield Publisher, 2005), h. 128

[32]Burhanuddin Muhtadi, "The quest for hizbut tahrir in Indonesia." *Asian Journal of Social Science*, Vol. 37, No. 4, 2009, h. 623-645.

resistansi publik. Tahap kedua, *tafa'ul ma' al-naas*, dinamakan juga sebagai "Fase Perkembangan" (2000-2001), di mana HTI terlibat dan berinteraksi dengan publik. Fase perkembangan dimulai dengan mobilisasi sekitar 5000 pendukung untuk menghadiri konferensi internasional tentang Khilafah Islamiyah di Jakarta pada tanggal 28 Mei 2000. Dan tahap ketiga, Marhalah Istilam al-Hukm atau "Fase Eskalasi" (2002-2004), menandakan aksi protes dan demonstrasi secara terus menerus, dan banyak aksi kolektif lainnya seperti pengeluaran pernyataan resmi, long-march, konferensi, dan mengunjungi kantor-kantor pemerintah dan pers.[33] Tahap ini berkulminasi pada direbutnya pos-pos strategis di seluruh jajaran pemerintahan demi tegaknya ideologi Islam transnasional. Tahapan ketiga menjadi tujuan akhir dalam prosesnya untuk mengambil alih kekuasaan pemerintahan oleh HT secara menyeluruh dengan dukungan umat untuk menerapkan Islam secara menyeluruh dan mengemban risalah Islam di seluruh dunia. [34]

Pada tahap ini juga terjadi proses adaptasi, di mana terdapat serangkaian negosiasi yang berujung pada modifikasi dokrin Khilafah Islamiyah di bawah otoritas tunggal ke arah "konsorsium" negara-negara Islam kecil yang pada akhirnya bersatu di bawah komando kekhilafahan internasional. Proses modifikasi semacam ini disebabkan oleh banyak hal; (1) menyangkut soal pilihan strategi. HTI mungkin ingin mulai dari level yang kecil terlebih dahulu, baru kemudian bergerak ke wilayah yang lebih luas. (2) melihat realitas resistensi yang begitu kuat di tingkat akar rumput dan atau struktur kenegaraan yang tidak memungkinkan ditransformasikannya format NKRI menjadi Khila>fah isla>miyah dan memaksa penganut paham "Islam transnasional". Atau (3) akibat belum jelasnya nomenklatur dan kerangka operasional Islam transnasional. Faktor yang terakhir ini sangat jelas terlihat, misalnya, ketika belum terformulasikannya bagaimana format penyelenggaraan pemerintahan dalam negara Khilafah; bagaimana seorang khalifah dipilih; bagaimana sebuah keputusan sosial-politik dihasilkan dan seterusnya.[35]

Hanya ada tiga ideologi yang memimpin dunia saat ini menurut HTI; yaitu Islam, komunisme dan kapitalisme yang telah dianut oleh jutaan umat manusia. Hanya saja Islam untuk saat ini tidak punya negara sehingga tidak akan ditemukan wujud Islam dalam hubungan Internasional. Berbeda dengan dua idelogi lainnya yang masing-masing punya banyak negara, karena itu mempunyai pengaruh terhadap hubungan internasional, posisi internasional dan politik internasional. Fikrah dan thariqah ideologi-ideologi tersebut dengan asas

---

[33]M. Kautsar Thariq Syah, and Paelani Setia. "Radikalisme Islam: Telaah Kampanye Khilafah oleh Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) Pra-Pembubaran oleh Pemerintah." *Jurnal Iman dan Spiritualitas,* Vol 1, No 4, 2021 (2021): 523.

[34]Saifuddin, *Khilafah vis a vis Nation State*..., h. 50-51.

[35]Paelani Setia, "Atas NAMA Islam: Kajian Penolakan Hizbut Tahrir Indonesia (Hti) Terhadap Pluralisme." *Aplikasia: Jurnal Aplikasi Ilmu-Ilmu Agama* 21.2 (2021): 115-136.

politik yang tidak berubah yaitu menyebarluaskan ideologi dan pandangan hidupnya dengan jalan penjajahan atas berbagai bangsa dan umat.[36]

Islam sebagai agama merupakan sistem nilai yang mencakup segala apek kehidupan manusia. Ia tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga mengatur hubungan manusia dengan sesamannya dan dengan alam lingkungannya. Salah satu ajaran Islam itu diyakini berhubungan dengan kehidupan politik.[37]Adanya pandangan bahwa Islam merupakan instrumen ilahiah untuk memahami dunia, telah mendorong sejumlah pemeluknya untuk percaya bahwa Islam mencakup cara hidup yang total. Penumbuhannya dinyatakan dalam syariah (hukum Islam). Bahkan sebagian kalangan Muslim melangkah lebih jauh dari itu: mereka menekankan bahwa "Islam adalah sebuah totalitas yang padu yang menawarkan pemecahan terhadap semua masalah kehidupan."[38]Tentang sikap ini Nazih Ayubi member gambaran bahwa mereka:

> "...Percaya akan sifat Islam yang sempurna dan menyeluruh sehingga, menurut mereka, Islam meliputi tiga "D" yang terkena itu (*din*, agama; *dunya*, dunia; dan *dawlah*, negara). [karena itu] Islam adalah sebuah totalitas yang padu yang menawarkan pemecahan terhadap semua masalah kehidupan. Islam harus diterima dalam keseluruhannya, dan harus diterapkan dalam keluarga, ekonomi dan politik. [bagi kalangan Muslim ini] realisasi sebuah masyarakat Islam dibayangkan dalam penciptaan sebuah negara Islam, yakni sebuah "negara ideologis" yang didasarkan kepada ajaran-ajaran Islam yang lengkap...'[39]

Dari keterangan tersebut dapat ditilik garis besar dari terdapat anggapan dari kelompok ini bahwa adalah sebuah keniscayaan untuk membentuk negara berlandaskan agama (Islam) di dunia, sebagai wujud penerimaan Islam secara keseluruhan (*kaffah*). Landasan berpikir seperti itu menjadikan kelompok ini menolak sistem yang dinilai bertentangan dengan Islam, seperti sistem *nation state* (negara bangsa) misalnya. Kelompok ini cenderung mengkampanyekan konsep Islam sebagai tawaran menggantikan konsep negara bangsa, seperti yang dilakukan HTI, dengan menawarkan konsep khilafah.

Hizbut Tahrir adalah sebuah partai politik yang bergerak di luar parlemen. Politik merupakan kegiatannya dan Islam adalah *mabda* (ideologinya). Partai ini didirikan dengan maksud untuk melanjutkan kembali kehidupan Islam di bawah

---

[36]Hizbut Tahrir, *Mafahim Siyasah lil Hizb al-Tahrir*, (Beirut: Dar al-Ummah, 1425H/2005M), h. 8-9.

[37]Diskursus mengenai politik merupakan wacana yang tak pernah lepas dari pembicaraan orang. Topik pembicaraan biasanya senantiasa berkisar seputar masalah negara, sistem pemerintahan, sosok penguasa dan segala sesuaut yang berhungan dengan kekuasaan, atau dalam istilah yang lebih teknis politik adalah upaya untuk mencapai, menjalankan dan mempertahakan kekuasaan. Lebih lanjut lihat, Maurice Duverger, *Sociologia Politica*, (Spanyol: Ariel, 1981), h. v.

[38]Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, edisi digital (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011), h. 8.

[39]Nazih Ayubi, *Political Islam Religion and Politics in the Arab World*, 1st Edition, (London: Routledge, 1993), h. 63-64.

Daulah Khilafah Islamiyah. Partai politik dan gerakan dakwah ini mendasarkan perjuangannya pada *thariqah* dakwah Rasulullah yang tidak pernah berkompromi dengan kekufuran yang ada.[40]

Menurut HTI, kaum muslim diseluruh dunia wajib berada dalam satu negara dan wajib pula hanya ada satu khalifah bagi mereka. Secara syar'i kaum muslim di seluruh dunia haram memiliki lebih dari satu negara dan lebih dari seorang khalifah. Kewajiban ini pula berlaku terhadap sistem pemerintahan khilafah sebagai sistem kesatuan dan haram menjadikannya sebagai sistem federasi.[41] Dasar hukum yang digunakan adalah sebagaimana hadist yang diriwayatkan Imam Muslim:

> "*Dari Abdullah bin Amru bin al-'Ash yang mengatakan bahwa Rasulullah saw. pernah bersabda: Siapa saja yang telah membaiat seorang imam/khalifah, lalu ia telah memberinya genggaman tangannya dan buah hatinya, hendaklah ia menaatinya sesuai dengan kemampuannya. Kemudian jika datang orang lain yang hendak merebut kekuasaannya maka penggallah orang itu*." (HR Muslim)

Atas keyakinan bahwa Daulah Islam adalah khilafah, yaitu kepemimpinan tunggal/umum bagi seluruh kaum Muslim di dunia. Maka secara ideologi, HTI dengan tegas mengharamkan kepemimpinan yang lainnya,[42] bahkan HTI disinyalir tidak segan untuk melakukan tindakan kekerasan. Sebab menurut mereka ini telah berdasarkan perintah Rasulullah saw: "*Jika dua orang Khalifah dibaiat maka bunuhlah yang paling akhir dari keduanya.*" (HR Muslim)

Sistem pemerintahn khilafah yang dimaksud HTI adalah berdasarkan pedoman Nabi (*khilafah 'ala minhaj al-Nubuwah*).[43] Bagi mereka sistem khilafah berbeda dengan seluruh bentuk pemerintahan yang dikenal di seluruh dunia; baik dari segi asas yang mendasarinya, dari segi pemikiran, pemahaman, maqayis, dan hukum-hukumnya untuk mengatur berbagai urusan. sistem khilafah dianggap berbeda karena sistem pemerintahan Islam bukan sistem kerajaan, bukan sistem imperium (kekaisaran), bukan sistem federasi, dan bukan pula sistem republik.[44] Secara konsepsi, khilafah menurut HTI adalah sebagaimana yang dijelaskan di dalam al-Quran, sunnah, ijma' dan qiyas. Konsep tersebut termanifestasi secara ideal pada masa *al-khulafa' al-Rasyidun*.

Bagi HTI Islam merupakan Ideologi politiknya, sekaligus melegitimasi khilafah sebagai pelaksana hukum-hukum syariat Islam dengan pemikiranpemikiran yang didatangkan oleh Islam dan hukum-hukum yang disyariatkannya serta untuk mengemban dakwah Islam ke seluruh dunia dengan

---

[40]Ahmad Arifan, "Paham Keagamaan Hizbut Tahrir Indonesia," dalam *JURNAL STUDI SOSIAL*, *Th. 6, No. 2,* (Nopember, 2014) h. 94.

[41]Hizbut Tahrir, *Ajhizatu ad-Daulah al-Khilâfah.* Penerjemah Yahya A.R, *Struktur Negara Khilafah: Pemerintahan dan Administrasi*. (Jakarta: HTI-Press, 2006), h. 60.

[42]Hizbut Tahrir, *Ajhizatu ad-Daulah al-Khilâfah, ...,* h. 77.

[43]Mengenai Khilafah bermanhaj kenabian ini menurut mereka berdasarkan Sabda Rasulullah saw yang diriwayatkan Imam Ahmad, Hizbut Tahrir, *Ajhizatu ad-Daulah al-Khilâfah, ...*, h. 77

[44]Lebih rinci silahkan baca Hizbut Tahrir, *Ajhizatu ad-Daulah al-Khilâfah ...,* h. 20-23.

mengenalkan dan mendakwahkan Islam sekaligus berjihad. Menurut mereka jabatan khilafah tidak sama dengan kenabian, khilafah merupakan jabatan duniawi bukan jabatan ukhrawi. Khilafah ada untuk menerapkan agama Islam terhadap manusia dan untuk menyebarkannya di tengah-tengah umat manusia.[45]

> …., adalah suatu keharusan bagi para aktivis pembaharuan untuk menerapkan hukum-hukum Islam sesuai dengan makna ajaran yang sebenarnya, tanpa memperhatikan keadaan masyarakat, waktu, maupun tempat. Namun kenyataannya mereka tidak berbuat demikian. Mereka malah melangkah lebih jauh dengan menginterpretasikan hukum-hukum Islam agar sesuai dengan kondisi sekarang. Bahkan kesalahan yang mereka lakukan sudah melampui batas, baik dalam masalah umum maupun dalam hal-hal yang terperinci. Mereka mengeluarkan kaidah-kaidah kulliyat (umum) dan hukum-hukum yang terperinci sesuai dengan pandangan tersebut. Misalnya dengan membuat kaidah umum yang salah seperti: *La yumkiru ahkami bi taghayyiru zamani* (Tidak ditolak adanya perubahan terhadap hukum, dengan adanya perubahan zaman), atau *Al-'adatu muhakkamatun* (Adat-istiadat dapat dijadikan patokan hukum). dan sebagainya. …. Di samping itu mereka juga mengeluarkan fatwa tentang hukum-hukum yang tidak berlandaskan hukum syara', malah bertentangan dengan nash al-Quran yang *qath'i*. …. Selain itu, mereka pun melontarkan fatwa yang membolehkan penghentian pelaksanaan hukum hudud, serta membolehkan mengambil undang-undang pidana dari luar Islam. Demikianlah, mereka telah membuat hukum-hukum yang bertentangan dengan syari'at Islam dengan dalih untuk menyesuaikan diri terhadap situasi dan kondisi. Hukum syara', menurut mereka, harus mampu menyesuaikan diri dengan situasi, kondisi dan tempat.[46]

Dalam kitab yang sama pula, Taqiyuddin mengkritik interpretasi jihad yang dari kalangan umat Islam yang menafsirkan bahwa jihad bermakna peperangan defensif (bertahan), bukan peperangan ofensif (bertahan). Bagi Hizbut Tahrir, ini pemahaman yang keliru sebab pemahaman semacam ini menyalahi makna dan hakikat jihad yang sebenarnya.[47] Jihad bagi Hizbut Tahrir adalah aktivitas memerangi pihak manapun yang berdiri menentang dakwah Islam, baik yang menyerang Islam lebih dahulu *(jihad defensif)* atau yang tidak (*jihad ofensif*). Dengan kata lain, jihad adalah menyingkirkan segala bentuk rintangan yang menghambat dakwah Islam. Jihad juga memiliki makna seruan dan dakwah kepada Islam serta berperang demi tegaknya dakwah, yaitu *jihad fi sabilillah*.

> Sejarah menunjukkan, tatkala kaum Muslim hendak menguasai bangsa Persia, Romawi, Mesir, Afrika Utara, dan Andalusia serta bangsa-bangsa yang lainnya, mereka mengadakan penyerbuan ke wilayah itu karena dakwah memang membutuhkan adanya jihad, agar dakwah tersebar di negeri-negeri tersebut.[48]

---

[45]Hizbut Tahrir, *Ajhizatu ad-Daulah al-Khilâfah...,* h. 77-78.

[46]Taqiyudin An-Nabhani, *Mafahim Hizbut Tahrir,* Penerjemah Abdullah, cet-6 (Jakarta: Hizbut Tahrir Indonesia, 2007) h. 11-12.

[47] Adolvus Stevanus, et al. "Hakikat Jihad Serta Pemaknaannya dalam Konteks Indonesia." *Perspektif* 16.1 (2021): 43-59.

[48]Taqiyudin An-Nabhani, *Mafahim Hizbut Tahrir...,* h, 18-19.

Penentangan Hizbut Tahrir terhadap paham-paham yang dinilai tidak bersesuaian dengan Islam –dalam interpretasi mereka – juga menjadi bagian dari perjuangan menegakkan khilafah di muka bumi. Menurut mereke semua ideologi yang ada selain Islam itu bertentangan dengan Islam dan hukum-hukumnya. Untuk itu Hizbut Tahrir bahkan menghukumi haram bahkan kufur upaya mengambil dan meyebarluaskannya serta dan membentuk organisasi/partai berdasarkan ideologi-ideologi tersebut adalah termasuk tindakan yang diharamkan. Dalam konteks Indonesi menurut HTI, sistem demokrasi, negara bangsa, Pancasila, dan nasionalisme adalah sistem kufur. Ia adalah hasil buatan manusia dan bukan merupakan hukum-hukum syar'i, serta tidak boleh diterima. Melaksanakan sistem demokrasi berarti melaksanakan sistem kufur. Lebih dari itu, organisasi/partai umat Islam wajib berdasarkan Islam semata, baik ide maupun metodenya. Umat Islam haram membentuk organisasi/ partai atas dasar ide seperti itu, serta umat Islam juga haram menjadi anggota ataupun simpatisan partai-partai di atas karena semuanya merupakan partai-partai kufur yang mengajak kepada kekufuran. [49]

HTI mencari tempat untuk memulai proses khilafah, Indonesia menjadi pilihan tepat untuk menjadi titik awal tersebut. Hal ini dengan jelas terpampang dalam buku berjudul "Manifesto Hizbut Tahrir untuk Indonesia".[50] Ini dikarenakan Indonesia selain sebagai negara dengan mayoritas muslim terbesar di dunia, demokrasi yang menjadi pilar Indonesia memberikan kebebasan bagi mereka untuk mengkampanyekan khilafah, tetapi mengalami kegagalan setelah Pemerintah Indoenesia melarang HTI."

Konsepsi Hizbut Tahrir, serta riwayat perjuangan mereka hingga ditolak di negara asalnya, sangat jelas konsepsi khilafah di kemudian hari akan sangat berpengaruh, bahkan bisa mengancam konsep NKRI. Internasionalisasi yang lintas batas territorial jelas akan menghilangkan batas-batas territorial suatu negara bangsa seperti Indonesia. konsep khilafah juga mengharuskan perubahan fundamental dasar-dasar negara bangsa seperti Indonesia. Dengan kata lain, kalau sistem khilafah diterapkan di Indonesia, maka Indonesia saat ini akan hilang dari sejarahnya.

NU tentu saja memandang bahwa kehadiran ideologi transnasional ini sangat membahayakan eksistensi NKRI dan Pancasila, yang selama ini bagi NU sudah dianggap final sebagai sebuah konsepsi dan konsensus bersama dalam berbangsa dan bernegara. HTI hadir di dalam ruang negara bangsa yang telah mempunyai konsepsi Pancasila sebagai basis ideologisnya, dan disatu sisi sebagai sebuah bangsa Indonesia mengharuskan Nasionalisme dan demokrasi dalam menjalankan pemerintahannya. Ini telah menjadi konsensus para pendiri bangsa (*faunding fathers*).[51] Fakta sejarah ini jelas akan berseberangan dengan

---

[49] Abdul Qadim Zallum, *Demokrasi sistem Kufur*, (Bogor: Pustaka Thariqul izzah, 2007), h. 1

[50]Hizbut Tahrir Indonesia, Manifesto Hizbut Tahrir untuk Indonesia: Indonesia, Khilafah, dan Penyatuan Kembali Dunia Islam, (Jakarta: HTI-Press, 2000), h. 5.

[51] Abu Tholib Khalik. "Negara Adil Makmur Dalam Perspektif Founding Fathers Negara Indonesia Dan Filosof Muslim." *Jurnal Theologia* 27.1 (2016): 147-172.

HTI yang dalam khittah penegakan khilafahnya tidak pernah mau berkompromi bahkan mengharamkan demokrasi, nasionalisme, patriotisme, dan Pancasila. Sehingga kalaupun HTI memaksakan konsepsi khilafahnya kemungkinan terjadinya konflik ideologi yang tidak dapat dihindari. HTI akan berhadapan dengan dua sayap besar umat Islam Indonesia yakni, NU dan Muhammadiyah yang punya jasa besar dalam kemerdekaan bangsa Indonesia dari penjajah[52], serta telah sejak awal bekerja keras untuk mengembangkan Islam yang ramah toleran dan moderat terhadap siapa saja, bahkan terhadap kaum tidak beriman sekalipun selama semua pihak saling menghormati perbedaan pandangan. Kedua ormas ini lebih menekankan kepada agama sebagai inspirasi bukan sebagai aspirasi, yang melahirkan pemaknaan keagamaan yang substansial bukan yang menekankan legal-formal dalam wujud negara.[53]

3. Ormas-Ormas Radikal dan Intoleran di Ruang Publik

Seperti diungkapkan oleh Habermas, ruang publik tidak boleh ditempatkan oleh persoalan private: termasuk teologi yang jelas memiliki perbedaan. Reformasi yang terjadi di Indonesia justru melahirkan pemaksaan di ruang publik terhadap ideologi-ideologi yang mengedepankan perbedaan, intoleransi, serta pemaksaan kehendak.[54] NU memandang reformasi telah membawa kelahiran ormas radikal dan intoleran berlindung di balik atas nama kebebasan. ISIS, HTI, FPI, Wahabi/Salafi, baik secara terorganisir maupun tidak, telah membawa warna dan wajah Islam yang tidak ramah. Sementara NU sangat gencar mengkampanyekan Islam yang ramah.

Berawal dari penolakan terhadap konsep sekuler dalam pengelolaan negara dengan memisahkan urusan agama dan urusan negara yang datang dari negeri Barat, maka muncul kelompok revivalis[55] yang memandang bahwa negara dan agama harus menjadi satu dalam segala hal.[56] Dalam Islampun terdapat pandangan yang saling bertentangan dan berhadap-hadapan, seperti yang dikemukakan oleh para Intelektual pemikir Islam. Dua kubu tersebut berbeda dalam menyikapi problematika politik dan kenegaraan dalam Islam. Ali Abdur Raziq berpandangan bahwa Islam tidak terkait dengan dasar-dasar pemerintahan.

---

[52]Zainun Wafiqatun Niam, "Konsep Islam Wasathiyah Sebagai Wujud Islam Rahmatan lil 'alamin: Peran Nu dan Muhammadiyah dalam Mewujudkan Islam Damai di Indonesia." *Palita: Journal of Social Religion Research*, Vol. 4, No.2, 2019, h. 91-106.

[53]Zakiyah Darajat, "Muhammadiyah dan NU: Penjaga Moderatisme Islam di Indonesia." *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*, Vol. 1, No. 1, 2017, h. 79-94.

[54]Antonius Galih Prasetyo, "Menuju demokrasi rasional: Melacak pemikiran jürgen habermas tentang ruang publik." *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Vol. 16, No. 2, 2012, h. 169-185.

[55]M. Nurdin Zuhdi. "Kritik Terhadap Pemikiran Gerakan Keagamaan Kaum Revivalisme Islam di Indonesia." *Akademika: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 16. No. 2, 2011, h. 171-192.

[56]Luthfi Assyaukanie, and Samsudin Berlian, *Ideologi Islam dan Utopia: tiga model negara demokrasi di Indonesia*, (Jakarta: reedom Institute, 2011)

Sebaliknya, Abu al-A'lal al-Maududi, Sayyid Qutub, dan Taqiyuddin An-Nabhani (Pendiri Hizbut Tahrir) beranggapan bahwa Islam mengenal "pemerintahan tuhan" sebagai tuntutan menegakkan syariat yang disebut dengan "khilafah". Bagi yang menerima negara Islam atau khilafah, mengatakan bahwa Al-Qur'an dan Hadis telah secara rinci memberikan uraian tentang semua problematika kehidupan termasuk dalam urusan politik. Sebaliknya, bagi kelompok yang menolaknya, mengatakan bahwa baik Al-Qur'an dan Hadis bahkan tidak memberikan isyarat sedikitpun tentangnya.

Gerakan untuk memperjuangkan tegaknya syariat Islam dalam arti Islam politik atau yang menjadikan Islam sebagai ideologi politik biasanya juga disebut dengan Islamisme. Secara tradisonal Islamisme didefinisikan sebagai Islam yang dipahami sebagai ideologi. Islam politik adalah suatu proyek politik keagamaan yang berusaha menempatkan Islam tidak hanya direpresentasikan dalam negara, tetapi menjadi sistem konprehensip yang mengatur semua aspek kehidupan.[57] Dalam pandangan mereka, agama harus membentuk segala sesuatu dalam masyarakat, dari pemerintahan, sistem pendidikan, dan hukum, hingga budaya dan ekonomi. Konsekuensi dari pandangan seperti ini yang membentuk keyakinan kaum Islamis akan perlunya suatu sistem atau negara Islam. Bagi kaum Islamis, masyarakat yang benar-benar Islami tidak hanya terdiri dari muslim yang shaleh, tetapi meniscayakan suatu sistem atau negara Islam. Elemen kunci berikutnya dari Islamisme adalah aktivisme. Bagi kaum Islamis, menjadi seorang muslim yang baik tidak hanya berarti sholat lima kali sehari, tetapi juga memerlukan tindakan politik, sosial dan bahkan paramiliter yang diperlukan untuk mendirikan negara Islam.[58]

Di Indonesia ada dua kelompok utama yang terus menghembuskan dan memperjuangkan negara Islam meskipun telah terjadi kompromi pada awal kemerdekaan yang kemudian telah disepakati tentang Pancasial sebagai dasar dan ideologi negara Indonesia merdeka ketika itu. Dua kelompot utama itu adalah Darul Islam (DI) dan Majelis Syuro Muslimin Indonesia. Dalam catatan Martin Van Bruinessen, kedua gerakan Islam "pribumi" ini merupakan cikal bakal dari gerakan Islamisme kontemporer di Indonesia, yang pada gilirannya memberi ruang dan inspirasi bagi sejumlah jaringan Islam transnasional (*transnational Islam networks)* yang datang belakangan.[59]

Kemunculan faham radikal di masyarakat dipengaruhi oleh banyak faktor dan itu berarti bahwa radikalisme tidak lahir dari ruang kosong dan tanpa sebab. Seorang Ulama besar Yusuf al-Qardawi mengemukakan bahwa radikalisme atau

---

[57]Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru,* (Jakarta: LP3ES & KITLV-Jakarta, 2008), h. 18. Lihat pula, Oliver Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Umma,* (London: C.Hurst and Company, 2004), h. 58.

[58]Anthony Bubalo and Greg Fealy, *Joining the Caravan? The Middle East, Islamism and Indonesia,* (New South Wales: Lowy Institute for Internasional Policy, 2005), h. 9-10

[59]Martin Van Bruinessen, "Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia," *South East Research,* Vol. 10, No. 2, July 2002, h. 118.

gerakan "*Tatharruf*" muncul karena banyak faktor antara lain: a. Kurangnya pengetahuan agama yang mendalam, biasanya mudah terpengaruh indoktrinasi; b. Memahami agama secara literal-tekstual; c. Berlebihan mengharamkan banyak hal yang justru memberatkan umat; d. Lemah dalam wawasan sejarah dan sosiologi; e. Radikalisme muncul sebagai reaksi terhadap bentuk radikalisme yang lain seperti sikap radikal kaum sekuler menolak agama; f. Perlawanan terhadap ketidakadilan sosial, ekonomi dan politik di tengah-tengah masyarakat.[60]

Konteks sejarah Indonesia, akar lahirnya radikalisme agama terkait dengan Darul Islam (DI) pimpinan Kartosuwiryo di Jawa Barat, sebuah gerakan politik mengatasnamakan agama.[61] Meskipun berhasil digagalkan tetapi dalam momentum-momentum tertentu dapat muncul kembali, walau dalam nama dan bentuk yang berbeda tetapi memiliki tujuan yang sama. Setelah Darul Islam (DI) tahun 50-an, muncul Komando Jihad (Komji) tahun 1976 yang meledakkan tempat ibadah.[62] Tahun 1977, Front Pembebasan Muslim Indonesia melakukan hal yang sama, dan tindakan terror oleh Pola Perjuangan Revolusioner Islam, 1978. Era reformasi muncul lagi gerakan radikal yang dipimpin oleh Azhari dan Nurdin M.Top dan gerakan terror lainnya.[63] Fenomena radikalisme di kalangan umat Islam seringkali disandarkan dengan faham keagamaan, meskipun radikalisme juga bisa muncul dengan sebab-sebab yang lain seperti yang sudah dikemukakan di atas.

Dalam pandangan lain, genealogi atau akar lahirnya gerakan radikal di Indonesia, menurut Oliver Roy menegaskan bahwa Islam radikal di Indonesia dan banyak negara muslim lainnya banyak dipengaruhi oleh dua organisasi keagamaan, yakni kelompokal-Ikhwan al-Muslimin (Hasan al-Banna, 19061949), yang lahir di Mesir dan Jamaat AI Islamiyah (Abu A'la al-Mawdudi, 1903-1979), yang diprakarsai di Pakistan.[64] Dari kedua organisasi keagamaan itu, bermetamorfosislah menjadi gerakan-gerakan Islam radikal di berbagai belahan dunia Muslim, meski berbeda-beda bentuknya. Gerakan-gerakan itu kemudian lazim disebut gerakan "transnasional". Oleh karena itu, tidak terlalu berlebihan

---

[60]Syeikh Yusuf Al-Qardhawi, *Al-Shahwah al-Islamiyah bayin al-juhud wa al-tatharruf,* (Cairo: Bank al-Taqwa, 1406 H), h. 59.

[61]Kartosuwiryo berpandangan bahwa ketaatan kepada pemeritahan itu harus didasari kepada nilai keimanan, sehingga tidak ada ketaatan bagi pemerintahan yang kafir, sangat terkait dengan permasalahan teologi. Lihat Iik Arifin Mansurnoor, ""Muslims in modern Southeast Asia: Radicalism in Historical Perspectives." *Taiwan Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 2, No. 2, 2005, h. 3-54.

[62]C. Kees van Dijk, "Rebellion under the banner of Islam: the Darul Islam in Indonesia." Rebellion under the Banner of Islam. Brill, 2014.

[63]Reni Windiani, "Peran Indonesia dalam memerangi terorisme." Jurnal Ilmu Sosial 16.2 (2017): 135-152.

[64]Oliver Roy, et al. "Ethno-religious Conflict in Europe: Typologies of Radicalisation in Europe's Muslim Communities." *Ethno-Religious Conflict in Europe: Typologies of Racicalisation in Eroupe's Muslim Communities, Michael Emerson, ed., CEPS Paperbacks, Brussels* (2009).

jika dikatakan bahwa pemikir dan ideolog radikal gerakan Islam di Mesir dan Pakistan tersebut telah memberikan pengaruh serta inspirasi yang kuat bagi munculnya arus ekstrim pada sebagian aktivis Islam radikal, tidak terkecuali di Indonesia. Dalam konteks Indonesia, komunitas usrah yang berkembang di kampus-kampus pada akhir tahun 1970-an dan awal 1980-an, ditemukan berbagai doktrin dan ajaran di samping dari kedua tokoh diatas, juga ada Sayyid Qutb (1909-1966) dan Muhammad Qutb, menjadi menu wajib yang diajarkan dalam rangka membentuk kesadaran Islam para anggotanya. Oleh karenanya, sekali lagi, dalam konteks Indonesia, meski sejarah gerakan Islam radikal dapat ditelusuri jejaknya hingga jauh ke belakang, namun banyak pihak memberi perhatian lebih terhadap gerakan kelompok-kelompok Islam ini sejak lebih dari satu dekade terakhir.[65]

Sebagaimana umumnya, relasi antara Wahabi dan kelompok-kelompok garis keras lokal memang tidak sepenuhnya ditujukan secara organisatoris-struktural, karena mereka menghindari trade mark sebagai kaki tangan Wahabi. Padahal, di samping melalui kontak-kontak langsung dengan tokoh-tokoh garis keras transnasional, relasi mereka juga berdasarkan kesamaan orientasi, ideologi, dan target gerakan.

Eksistensi mereka merupakan ancaman serius terhadap Islam Indonesiayang santun dan toleran. Di antara gerakan-gerakan transnasional yang “beroperasi” di Indonesia, adalah: 1) Ikhwan al-Muslimin yang hadir di Indonesia pada awalnya melalui lembaga-lembaga dakwah kampus yang kemudian menjadi Gerakan Tarbiyah. Kelompok ini kemudian yang melahirkan Partai Keadilan Sejahtera (PKS); 2) Hizbut Tahrir (HT) dengan gagasan Pan-Islamisme-nya yang ingin menegakkan Khilafah Islamiyah di seluruh dunia, dan menempatkan Indonesia sebagai salah satu bagian di dalamnya; dan 3) Wahabi yang bersyahwat melakukan Wahabisasi secara global.

Di Indonesia, meminjam pembacaan M. Zaki Mubarok, Jamhari dan Jajang Jahroni, Islam radikal kontemporer teridentifikasi ke dalam lima kelompok, yakni Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad Ahlussunnah wal Jamaah, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), dan Gerakan Negara Islam Indonesia (NII).[66]

Berubahnya sistem kenegaraan pasca runtuhnya Orde Baru 1998 membawa pengaruh yang sangat besar bagi perkembangan berbagai elemen bangsa, termasuk di dalamnya perkembangan Islam. Bentuk Islam di Indonesia menjadi sangat beragam. Keragaman ini tercermin dari jumlah organisasi keislaman dan kelompok kepentingan atas nama Islam yang dari waktu ke waktu semakin bervariasi.

---

[65]Gertjan Dijkink, "Olivier Roy, Globalized Islam. The Search for a New Ummah." GeoJournal 67.4 (2006): 377-379

[66]Fuad Mubarok, et.al., *Genealogi Islam Radikal; Gerakan Salafi Radikal di Indonesia,* (Jakarta: Rajawali Press, 2004), h. 110

Peter G. Riddel sebagaimana dikutif oleh Khairul Ummah dalam Jurnal Humanika,[67] membagi menjadi empat kekuatan Islam Indonesia pasca runtuhnya Orde Baru, yaitu; modernis, tradisionalis, neomodernis dan Islamis (radikalis). Secara umum, Riddel sepaham terhadap definisi masing-masing kategori dengan mengabaikan satu kategori dari Woodward, yaitu indigenized Islam. Bagi Riddel, masing-masing kategori memiliki ciri khasnya sendiri dalam menanggapi berbagai isu krusial di tahun-tahun periode pertama pasca pemilu pertama runtuhnya Orde Baru, yaitu tahun 1999. Isu-isu tersebut antara lain kembali ke Piagam Jakarta, krisis Maluku, membuka hubungan dagang dengan Israel, negara Indonesia federal, tempat kaum minoritas dalam sistem negara Indonesia, presiden perempuan, dan partai politik yang baru dibuka krannya setelah Orde Baru runtuh.

Radikalisme telah berkembang sebagai kelompok gerakan Islam baru yang mempunyai arti penting di Indonesia. Berbagai kelompok Islam radikal ini muncul sebagian adalah gerakan Islam yang berskala internasional seperti gerakan Salafi dan Hizbut Tahrir. Sebagian yang lain adalah gerakan berskala nasional seperti Front Pembela Islam (FPI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Lasykar Mujahidin, Ikhwanul Muslimin Indonesia. Selain itu muncul gerakan Islam radikal lokal seperti Front Pemuda Islam Surakarta (FPIS) di Surakarta dan Front Thariqah Jihad (FTJ) di Kebumen.

Pada masa kekuasaan Orde Baru, Soeharto melalui negara selalu membabat habis yang diidentifikasi sebagai gerakan radikal. Baginya radikalisme adalah musuh nomer satu dan dijadikan sebagai common enemy melalui berbagai media transformasi. Radikalisme kiri dan kanan sama saja. Radikalisme kiri seperti *Gerakan New Left*, yang pernah berkembang di Indonesia sekitar tahun 1980-an dan terus memperoleh momentum di tahun 1990-an melalui Partai Rakyat Demokratik (PRD; anak yang lahir dari rahim PKI) merupakan eksponen organisasi yang dianggap sebagai musuh negara.[68] Begitu kerasnya tekanan terhadap gerakan radikal kiri ini, banyak para tokohnya yang ditangkap, disiksa, bahkan ada yang hilang tidak tentu rimbanya. Orde Baru juga sangat keras terhadap radikalisme kanan.[69] Di antara yang paling menonjol adalah isu Komando Jihad di pertengahan tahun 1980-an.[70] Banyak tokoh Islam yang diidentifikasi sebagai pemimpin atau anggota Komando Jihad yang

---

[67]Sun Choirol Ummah, “Akar Radikalisme Islam Di Indonesia,” Jurnal Humanika, No. 12, Sept 2012, Terbitan UNY, h. 117

[68]Gili Argenti, "Transformasi Gerakan Sosial ke Partai Politik Kiprah Politik Partai Rakyat Demokratik di Masa Reformasi." *JWP (Jurnal Wacana Politik)* 1.2 (2016).

[69]Rendy Adiwilaga, and Syifa Davia Harija. "Strategi Pemerintah Daerah Terkait Pencegahan Isu Radikalisme Kanan di Kabupaten Garut." *Journal of Governance*, Vol. 3, No. 2, 2018, h. 154-167.

[70]Khudzaifah Dimyati, Mohammad Busjro Muqoddas, and Kelik Wardiono. "Radikalisme Islam dan Peradilan: Pola-pola Intervensi Kekuasaan dalam Kasus Komando Jihad di Indonesia." *Jurnal Dinamika Hukum*, Vol. 13, No.3, 2013, h. 379-391.

ditangkap dan ditahan. Usaha untuk memberangus gerakan-gerakan radikal Islam itu pun terus berlangsung sampai periode munculnya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) di pertengahan tahun 1990-an.

Di era reformasi, jika gerakan radikal kiri berada dalam keadaan mati suri, tidak demikian halnya dengan gerakan radikalisme kanan. Setelah kran-kran kebebasan demokrasi dibuka, tidak serta merta membuat gerakan radikal ini surut, bahkan tumbuh subur, seperti munculnya Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Front Pembela Islam (FPI), Gerakan Salafi, Laskar Jundullah, Lasykar Jihad, Gerakan Islam Ahlussunnah wal Jamaah, Jamaah Ansharut Tauhid (JAT), Negara Islam Indonesia (NII) dan berbagai agama bercorak lokal adalah sebuah potret merebaknya gerakan-gerakan keagamaan ini.[71]

B. Analisis Teologi Kebangsaan Respon Terhadap Khilafatisme

Teologi dan politik selalu bersinggungan dan jika digunakan secara salah oleh kekuasaan akan dapat berakibat buruk dalam kehidupan. Sebaliknya jika digunakan untuk kemanfaatan dan kemaslahatan tentu akan membawa kebahagiaan. Sejarah telah membuktikan trauma teologis abad pertengahan dimana otoritas teologis saat itu dituding sebagai aktor utama kemuduran pemikiran. Tuduhan itu kemudian memunculkan sikap anti terhadap segala hal yang berbau agama dan ujungnya melahirkan sekularisme, pemisahan total antara agama dan kekuasaan politik. Itulah bukti nyata akibat dari penyalahgunaan doktrin-doktrin teologis.[72]

Pengalaman penindasan dan buruknya peperangan atas nama agama yang terjadi pada masa lalu dalam rentangan sejarah Eropa dicarikan solusinya dengan cara memisahkan antara agama dan negara (sekular). Sejarawan perang Quincy Wright mencatat antara 1484-1945 telah terjadi sebanyak 187 kali peperangan di Eropa yang mayoritasnya dimotivasi dan atas nama agama.[73] Agamapun dilucuti dari ruang publik kemudian dibatasi perannya di ruang privat. Teori-teori modernisasi sebagai anak kandung pencerahakan pun bermunculan meniscayakan sekularisasi sebagai bagian inheren dari modernitas. Asumsi bahwa agama dan modernisasi adalah relasi yang kontradiktif: seiring dengan lahirnya masyarakat saintifik dan industrial, maka keyakinan dan kepatuhan keagamaan menurun.[74]

Demikian pula doktrin teologi yang bercorak teosentris sudah semestinya dapat bergeser kepada teologi yang bercorak antroposentris sehingga diharapkan dapat membahas problematika yang berkaitan langsung dengan kehidupan manusia sebagai subyek yang beriman dan berpikir, baik pada individu dan

---

[71] Sun Choirol Ummah, “Akar Radikalisme Islam Di Indonesia” ..., h. 118

[72]Muslimin, "Rekontruksi Studi Doktrin Teologis (Alternatif Metode Studi Hubungan Antar Agama)." Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama 6.2 (2011): 53-62.

[73]Quincy Waright, *A Study of War,* 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1965), h. 636.

[74]Bryian S. Turner, *Orientalisme, Postmodernism & Globalism,* (London: Routledge, 1996), h. 80.

sosial. Dalam sejarah gerakan pembaruan pemikiran Islam yang dimulai dari gerakan revivalis, modernis klasik, neo-revivalis dan kemudian lahir neo-modernis yang secara perlahan memunculkan pemikiran progresif dan modern tetapi tidak meninggalkan tradisi klasik dalam menjawab tantangan modernitas. Gerakan ini melakukan pembacaan ulang secara kritis terhadap khazanah tradisi klasik Islam yang intinya adalah menghubungkan modernitas dan tradisi Islam. Melakukan pembacaan ulang teks-teks otoritatif dalam Islam maupun tradisi yang menyejarah dalam konstruk peradaban Islam. Neo-modernisme dipengaruhi oleh pemikiran dari Fazlur Rahman.[75]

Di kalangan Intelektual NU dikenal istilah post-tradisionalisme Islam yang dipengaruhi oleh pemikiran Hasan Hanafi dan Muhammad 'Abid al-Jabiri. Post-tradisionalisme membaca corak perdebatan teologi klasik secara perlahan mulai beralih dari teosentris menuju antrophosentris, tekstual menuju kontekstual.[76] Hasan Hanafi menggaungkan dan membangkitkan semangat tersebut, bahwa sudah seharusnya konsepsi teologis tidak cenderung berisi konsepsi yang terlalu melangit tetapi perlu dikongkritkan untuk menghadapi dan menjawab problem kehidupan nyata.[77]

Reformasi teologi terkait relasi dengan politik, Hasan Hanafi menjadi penggerak perlawanan terhadap pemikiran barat yang berwujud pada sekularisme itu. Hasan Hanafi menegaskan bahwa Islam tidak membutuhkan sekularisme barat yang lahir dari kebencian terhadap otoritas teologis.[78] Pemikiran teologis dalam Islam justru mengantarkan pada penguatan nilai-nilai humanistik yang digambarkan dalam konsepsi tentang Dzat Tuhan dalam konteks kesadaran manusia, serta sifat Tuhan dalam konteks kesadaran lingkungan.[79] Kajian tentang konsep teologi menurut Hasan Hanafi lebih membumi dan bertujuan agar teologi tidak menjadi doktrin agama yang kosong dan kaku, tetapi menjadi dasar pijakan keilmuan yang dapat menyelesaikan problem sosial.

Pendekatan konsep teologis Hasan Hanafi inilah salah satu yang digunakan dalam menganalisis konsep teologi politik NU dalam disertasi ini berhadapan dengan politik transnasional yang konsepsinya menjadikan argumen teologis mewujudkan cita-cita mereka mendirikan sistem khilafah.

---

[75]Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam,* dalam P. M. Holt, et al. (ed.), *The Cambridge History of Islam,* Vol.II (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), h. 635-652.

[76]Abbas, "Paradigma dan Corak Pemikiran Teologi Islam Klasik dan Modern." Shautut Tarbiyah 21.1 (2015): 1-16.

[77]Muhammad Adam, Muhammad Alwi, and M. Ilham. "KONSEPSI KETUHANAN DALAM DISKURSUS TEOLOGI ISLAM." J-Alif: Jurnal Penelitian Hukum Ekonomi Syariah dan Budaya Islam 7.1 (2022): 65-77.

[78]M. Gufron, "Transformasi Paradigma Teologi Teosentris Menuju Antroposentris: Telaah atas pemikiran Hasan Hanafi." *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* 3.1 (2018): 141-171.

[79]Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Dialog Timur dan Barat: Menuju Rekonstruksi Metodologi Pemikiran Politik Arab Yang Progresif dan Egaliter,* (Jakarta: Diva Press, 2013), h. 74-75.

Perkembangan hingga saat ini pada kenyataannya masih ada sebagian kelompok umat Islam yang terlihat demikian gigih memperjuangkan apa yang mereka sebut dengan Khilafah Islamiyah atau diterjemahkan dengan makna Negara Islam. Padahal sesungguhnya hal itu menunjukkan kesalahfahaman dalam menerjemahkan bentuk negara dalam Islam. Khilafah yang diperjuangkan oleh Hizbut Tahrir dan juga oleh ISIS dengan berkeinginan membentuk kekhilafahan di Irak dan Suriah yang dikenal dengan *Islamic State* atau negara Islam menjadi tujuan utama dari perjuangan mereka.[80]

Berdasar pada beberapa hadis Nabi Muhammad SAW, mereka berkeyakinan bahwa khilafah bakal terlahir kembali dengan hanya membaca secara tekstual tanpa lebih jauh melihat konteks aktual. Teks hadis yang berbunyi "*Khilafah 'ala minhajin Nubuwwah*" (khilafah yang menempuh jejak kenabian) yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad. Status hadis tersebut masih diperdebatkan apakah sahih, hasan atau dhaif (lemah). Secara lengkap hadits tersebut adalah sebagai berikut:

> "*Adalah masa kenabian itu ada di tengah-tengah kamu sekalian, adanya atas kehendak Allah, kemudian Allah mengangkatnya apabila Allah menghendaki mengangkatnya. Kemudian adalah masa khilafah yang menempuh jejak kenabian (khilafah 'ala minhajin nubuwwah) adanya atas kehendak Allah. Kemudian Allah mengangkatnya (menghentikannya) apabila ia menghendaki untuk mengangkatnya. Kemudian adalah masa kerajaan yang menggigit (Mulkan Adhdhon) adanya atas kehendak Allah. Kemudian Allah mengangkatnya apabila ia menghendaki untuk mengangkatnya. Kemudian adalah masa kerajaan yang menyombong (Mulkan Jabariyah) adanya atas kehendak Allah. Kemudian Allah mengangkatnya apabila Ia menghendaki untuk mengangkatnya. Kemudian adalah masa khilafah yang menempuh jejak kenabian. Kemudian beliau (Nabi) diam.*" (HR Ahmad).[81]

Khamami Zada, menjelaskan bahwa terlepas dari perbedaan para ahli hadits tentang status hadits tersebut di atas, *khilafah 'ala minhajin nubuwwah,* tidak dapat diartikan secara tekstual atau apa adanya bahwa akan muncul khilafah yang sesuai dengan manhaj kenabian. Akan tetapi khilafah di sini ialah salah satu bentuk negara yang dipraktikkan oleh umat Islam sepanjang sejarah, baik dalam bentuk *Imamah, Imarah, Mamlakah* (kerajaan) dan *syura* (republik).[82] Makna khilafah bergeser dari sekadar mendirikan negara Islam tetapi pemerintahan dengan substansi sebuah pemerintahan yang membawa rakyat pada kondisi ideal; keamanan, keadilan, kemakmuran dan kesejahteraan. Ini yang sebenarnya dapat disebut dengan *khilafah 'ala minhajin nubuwwah*.[83]

---

[80]Muhammad Firdaus, "Konstruksi Makna Ideologi Hizbut Tahrir (Studi Fenomenologi Tentang Makna Ideologi Khilafah dan Politik Aktivis Hizbut Tahrir di Pekanbaru)." *Jurnal Ilmu Komunikasi (JKMS)* 6.1 (2017): 47-62.

[81]Ahmad bin Hanbal, *Al-Musnad,* (Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyyat, tt), Hadis nomor 17680 dan 22335.

[82]Khamami Zada, et al., *Meluruskan Pandangan Keagamaan Kaum Jihadis,* (Jakarta: Dirjen Pendis Kemenag RI, 2018), h. 69-70.

[83]Hasanuddin,"Kepemimpinan Ummat Islam dari Masa ke Masa, Jurnal Mimbar Akademika Volume 3 Nomor 1 (2019).

Sistem pemerintahan yang menempuh jejak kanabian ialah berdasarkan keadilan dan kebersamaan bagi semua bangsa dalam perjanjian dan kesepakatan yang termaktub dalam 47 pasal Piagam Madinah (*Mitsaq al-Madinah*) untuk mewujudkan keadilan dan kesejahteraan bersama.

Piagam Madinah[84] menjadi bukti otentik dalam sejarah peradaban Islam bahwa negara pertama yang didirikan oleh Nabi Muhammad SAW ialah negara Madinah. Dengan demikian sebutan yang cocok dalam negara tersebut adalah negara kesepakatan atau perjanjian (*Darul Mitsaq*), bukan negara Islam, bukan daulah Islamiyah dan juga bukan khilafah dalam pandangan kelompok ideologi transnasional seperti HTI dan ISIS.[85] Oleh karena itu apa yang disebut khilafah oleh ISIS atau yang dikampanyekan oleh Hizbut Tahrir tidak bisa disimpulkan bahwa itulah yang dimaksud dengan *khilafah 'ala minhajin nubuwwah.* Protes terhadap klaim Hizbut Tahrir bahwa apa yang mereka sebut dan perjuangkan adalah *khilafah 'ala minhajin nubuwwah* justru tidak sesuai dengan fakta gerakan-gerakan yang mereka lakukan. Apa yang selama ini mereka tunjukkan dan lakukan justru mencederai nilai-nilai ajaran Islam yang menjunjung tinggi kasih sayang terhadap sesama manusia dan sesama makhluk Tuhan. Mereka menumpahkan darah, mengangkat senjata, dan tidak segan-segan membantai siapapun atau kelompok manapun yang berbeda pandangan dengan mereka, atau tidak mau mengikuti konsep khilafah atau daulah yang mereka akan dirikan.

Dalam konteks Negara Kesatuan Republik Indonesia, para pendiri bangsa telah merumuskan sedemikian rupa konsep-konsep bernegara dengan mengambil inspirasi dari Piagam Madinah. Pancasila dan UUD 1945 sebagai sebuah konsensus kebangsaan yang disepakati oleh para pendiri bangsa (*Founding Fathers*) Indonesia, yang notabene mereka adalah para Ulama dan aktivis Islam. Mereka faham terhadap agama dan *fiqh Siyasah,* sehingga apa yang dirumuskan menjadi dasar negara Pancasila itu bukan saja tidak menyalahi syariat Islam, tetapi justru mengandung nilai-nilai Islam yang substansial dan universal.[86] Syariat dan nilai-nilai Islam menjadi jiwa bagi falsafah dan dasar negara Pancasila.

1. Menawarkan Aswaja An-Nahdliyah sebagai Landasan Teologi Politik

Sebagaimana ajaran Islam tradisional lain, NU mengambil gagasan-gagasan politik Sunni klasik[87] sebagai rujukan teoritis utama. Kutipan dari karyakarya al-Mawardi, al-Ghazali, al-Baqillani, dan yang lainnya banyak ditemukan dalam teks-teks NU. Itulah dasar formal pendekatan politik NU yang

---

[84]Zuhairi Misrawi, *Madinah: Kota Suci, Piagam Madinah, dan Teladan Muhammad SAW*, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2009)

[85]M. Zaki Mubarak, "Dari NII ke ISIS: Transformasi ideologi dan gerakan dalam Islam radikal di Indonesia kontemporer." Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman 10.1 (2015): 77-98.

[86]Muhammad Harfin Zuhdi, "Visi Islam rahmatan lil 'alamin: Dialektika Islam dan peradaban." *Akademika Jurnal Pemikiran Islam* 16.1 (2011): 149-170.

[87]Mardiyatur Rahmah, "Doktrin Politik Sunni Klasik dan Implikasinya Terhadap Politik Islam di Indonesia." (2009).

mirip seperti di dalam yurisprudensi abad pertengahan.[88] Kebanyakan tokoh NU pada 1950-an dan 1960-an adalah produk pendidikan pesantren, yang mata ajarannya adalah ilmu fikih. Dan bagi kaum tradisionalis, fikih merupakan ratu ilmu pengetahuan.

Prinsip-prinsip yang paling sering dijadikan dasar pengambilan keputusan politik NU dapat dibagi menjadi tiga kategori utama: kebijaksanaan, keluwesan dan moderatisme.[89] Ketiga kategori ini saling berkaitan dan dalam tingkatan yang berbeda berdasarkan pada prinsip-prinsip fikih. Istilah kebijakan dalam hal ini digunakan untuk pengertian yang netral, yaitu pengambilan tindakan yang kondusif bagi upaya manfaat atau menghindari kerugian. Ciri kedua dari pemikiran politik NU adalah sikap luwes. Keluwesan dalam pengembalian keputusan itu sebagian merupakan wujud penerapan kaidah fikih. Suatu krisis memerlukan perhitungan-perhitungan baru tentang keuntungan dan kerugian sehingga sikap atau posisi sebelumnya dapat dipertimbangkan kembali. Sedangkan moderatisme dapat diartikan sebagai suatu keinginan menghindari tindakan yang ekstrim dan bersikap hati-hati dalam bertindak dan menyatakan pendapat. Dalam wacana NU secara makro, gagasan tersebut digambarkan secara jelas. Perilaku moderat terutama kecenderungan untuk memilih cara yang umum disebut sebagai ‘pendekatan jalan tengah’, ditemukan dalam pemikiran Islam maupun ciri ideal budaya Jawa.[90]

Cara yang paling jelas bagaimana politik dapat digunakan untuk mencapai tujuan Islam adalah melalui penegakan hukum dan pembuatan undang-undang. Tujuan utamanya adalah memastikan agar syariat Islam dilaksanakan sebaikbaiknya. apapun nama negara itu, Islam atau bukan – jauh lebih penting dari pada memperjuangkan tegaknya simbol-simbol negara Islam. Bagi organisasi NU sebetulnya diskusi tentang relasi agama vis-a-vis negara, atau Islam vis-à-vis Pancasila, sudah dapat dianggap selesai. Keputusan Muktamar NU ke-27 di Situbondo pada tahun 1984 telah mengakhiri perdebatan ini.[91] Muktamar yang yang berlangsung tanggal 8-12 Desember 1984 itu mengukuhkan keputusan Musyawarah Nasional Alim Ulama NU 1983 yang memutuskan untuk menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas dan memulihkan kembali NU menjadi organisasi keagamaan sesuai dengan Khitthah (semangat) 1926. Melalui forum keagamaan kultural Bahstul Masa’il, ulama NU mampu menemukan rumusan yang tepat untuk mengurai dan memberikan

---

[88] Ahmad Musyahid, "Konflik dan Ketegangan dalam Hukum Islam antara Stabilitas dan Perubahan." *DIKTUM: Jurnal Syariah dan Hukum* 10.2 (2012): 139-147.

[89] Masmuni Mahatma, "Paradigma Politik Nahdlatul Ulama (NU) dalam Bernegara." *MAWA IZH JURNAL DAKWAH DAN PENGEMBANGAN SOSIAL KEMANUSIAAN* 8.1 (2017): 31-54.

[90] Muhamad Basyrul Muvid, *Para sufi moderat: melacak pemikiran dan gerakan spiritual tokoh sufi Nusantara hingga dunia*, (Jakarta: Aswaja Pressindo, 2019)

[91] Singgih Pranoto, *Peran Abdurrahman Wahid dalam Muktamar Nahdhatul Ulama ke 27 Tahun 1984 di Situbondo*, (Diss. UIN Sunan Ampel Surabaya, 2013)

kesimpulan tentang relasi Islam dan Pancasila dari perspektif keagamaan, khsusnow pendekatan fiqh.[92]

Indonesia yang berada dalam alam demokratis dan multikultural. Konteks masyarakat Indonesia yang plural dan beraneka ragam semakin dewasa dalam memberikan arah terbaik masa depan bangsa. Rasionalitas publik semakin didewasakan lantaran situasi dan penanganan persoalan dalam politik yang ambigu dan lamban. Masa reformasi menjadi arena yang memungkinkan untuk sebuah praktik dan keberadaan ruang publik yang menampung aspirasi dan kehendak masyarakat sipil demi sebuah sistem politik dan hukum yang legitimatif.[93] Di sinilah Negara tidak lagi menjadi polisi atas warga masyarakat. Politik, dalam konteks ini sebagai hidup bersama dalam sebuah himpunan Negara menjadi mungkin dengan keterlibatan masyarakat sipil dalam pengambilan keputusan yang legitimate.

Kasus-kasus Perpu (Peraturan Pemerintah) dan Perda (Peraturan Daerah) serta undang-undang yang memuat kontroversial semestinya tidak bakal terjadi jikalau pemerintah memanfaatkan dan memfungsikan ruang publik dan masyarakat sebagai penentu legitimasinya sebuah kebijakan baru[94]. Sayangnya hal itu tidak terjadi di Indonesia. Undang-Undang dan Perpu seakan mendesak untuk segera diberlakukan karena kriteria keabsahaannya. Disayangkan pula bahwa sahnya undang-undang dan kebijakan di Indonesia ditentukan karena suara mayoritas dan otoritas pemegang kekuasaan. Hal ini adalah fenomena yang mengejutkan dalam alam Negara demokratis seperti Indonesia.[95] Asasnya demokrasi, namun patut disayangkan dalam praktik dan gerakannya jauh dari jiwa demokratis sendiri.

Pencapaian legitimasi politik dan hukum di Indonesia bukan didasarkan pada kehendak masyarakat sipil, melainkan pada kehendak parsial yang mempunyai kepentingan di dalamnya. Prosedural pencapaian hukum yang legitimate belum tersentuh apalagi tergarap. Mungkinkah pemaksaan dalam memberlakukan kebijakan itu sebagai cermin adanya kepentingan kelompok mayoritas tertentu. Paradigma jalan pikiran Jürgen Habermas mesti dimunculkan bukan malah disingkirkan lantaran ia adalah sosok pemikir Barat yang identik dengan kekristenan.[96] Namun sebaliknya dimunculkan jalan pikirnya karena demi menyelamatkan sistem hukum dan politik bangsa yang didasarkan pada

---

[92]Amin Farih, "Konsistensi Nahdlatul Ulama'dalam Mempertahankan Pancasila dan Kedaulatan Negara Kesatuan Republik Indonesia di tengah Wacana Negara Islam." *Jurnal Politik Walisongo* 1.1 (2019).

[93]Budi Winarno, Sistem politik Indonesia Era Reformasi, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007)

[94]Ismantoro Dwi Yuwono, S. H. *Kumpulan perda bermasalah & kontroversial*. MediaPressindo, 2012.

[95]Christo Rico Lado, "Analisis Wacana Kritis Program Mata Najwa “Balada Perda” di MetroTV." *Jurnal E-Komunikasi* 2.2 (2014).

[96]Usman, Sunyoto, Zuly Qodir, and J. Hasse. "Radikalisme agama di Indonesia." *Yogyakarta: Pustaka Pelajar* (2014).

kesetaraan, keterlibatan, dan demokratis dalam pencapaian politik dan hukum yang legitimate secara penuh. Persoalan inti Jürgen Habermas menyangkut hukum ialah bagaimana hukum itu mesti legitimate. Legitimatenya hukum terletak pada prosedural pencapaiannya yang melibatkan partisipan sementara ruang publik adalah tempat dan instrumen di mana publik itu beropini demi sebuah legitimasi hukum dan politik Negara.

Pemikiran demokrasi dalam kerangka NU memiliki beberapa aspek: pertama, *demokrasi Pancasila* yaitu NU mendukung demokrasi dalam konteks Pancasila, yang menghargai keragaman budaya dan agama serta mempromosikan toleransi. NU melihat demokrasi sebagai cara yang efektif untuk mencapai tujuan-tujuan Pancasila. *Kedua*, musyawarah dan keputusan bersama yaitu NU memandang pentingnya musyawarah dan kesepakatan dalam pengambilan keputusan. Prinsip konsensus dan berdiskusi dipandang sebagai bagian integral dari praktik demokrasi yang Islami. Sedangkan HTI memiliki pandangan anti-demokrasi dalam arti bahwa mereka menolak sistem demokrasi sekuler dan berupaya menggantikannya dengan khilafah. Pandangan ini memiliki beberapa ciri: *pertama*, penolakan terhadap demokrasi sekuler yaitu HTI menolak demokrasi sekuler sebagai bentuk pemerintahan manusia yang bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Mereka percaya bahwa hanya hukum Islam yang harus menjadi landasan pemerintahan. *Kedua*, pemahaman khilafah yaitu HTI menginginkan penerapan khilafah sebagai sistem politik yang berdasarkan pada interpretasi ketat terhadap hukum Islam. Mereka menganggap sistem demokrasi sebagai penghambat dari penerapan penuh hukum Islam.

2. Melakukan Kontekstualisasi dan Pribumisasi Syariat Islam Inklusif

Syariat Islam adalah universal[97], tidak saja menyeluruh dan konprehensif tetapi juga kontekstual sebagai implementasi dari tafsir terhadap maksud diutusanya Nabi Muhammad SAW sebagai rahmat bagi alam semesta. Namun demikian, diperlukan penjelasan yang dalam dan luas tentang bagaimana membumikan syariat Islam agar mampu menjawab problematika politik kebangsaan, kemasyarakatan dan tantangan masa depan kenegaraan Indonesia. Sumber utama syariat Islam adalah Allah SWT dan dibawa oleh Rasulullah SAW yang mewujud dalam empat sumber utama yaitu Al-Qur’an, Sunnah Nabi (Hadits), Ijma’ dan Qiyas. Syariat Islam yang termaktub dalam teks wahyu tersebut haruslah dibaca, difahami dan ditafsirkan oleh para Ulama dengan Ilmu dan akal mereka. Ijma’ dan Qiyas sebenarnya sudah merepresentasikan sebagian dari tafsiran dengan menggunakan kemampuan akal dalam memahami teks wahyu dan Sunnah Nabi tersebut.[98]

Dalam kaitannya dengan rumusan pemikiran teologi politik NU, maka sumber wahyu dan akal merupakan fondasi penting yang kemudian biasa disebut sebagai sumber utama teologi aqidah Islam Ahlussunnah wal Jaamaah. Dengan

---

[97]Ulil Abshar Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam." *dalam koran Harian Kompas (Jakarta), Senin* 18 (2002).

[98]Ayang Utriza Yakin, *Sejarah Hukum Islam Nusantara*, (Jakarta: Kencana, 2016)

demikian dalam merespon perkembangan politik kebangsaan, NU membuat rumusan yang disebut dengan khittah Nahdlatul Ulama, Fikrah Nahdliyyah dan lainnya sebagai bentuk ijtihad NU membumikan ajaran Islam sesuai konteks realitas ke-Nusantara-an atau ke-Indonesia-an.

KH. Ma'ruf Amin mantan Rais Aam PBNU menjelaskan bahwa Khittah adalah garis-garis besar dan dasar yang tidak boleh berubah oleh keadaan apapun. Khittah merupakan *platform*, landasan, pijakan, atau garis-garis besar perjuangan. Khittah NU adalah cara berpikir, bersikap dan bertindak di dalam NU yang dibangun di atas gerakan landasan perbaikan atau *islah*. Khittah NU adalah khittahnya para ulama, yaitu Khittah Nabawiyah (Khittah Kenabian).[99] Hal ini sesuai dengan pidato Hadratusyaikh KH. Hasyim Asy'ari yang kemudian dikenal dengan *Muqaddimah Qanun Asasi:"Innaha jam'iyatul ishlah"* (Organiasi Nahdlatul Ulama ini adalah organisasi pebaikan), yakni ishlah dalam bidang keagamaan dan sosial (*diniyyah wa ijtima'iyyah*).[100]

Nahdlatul Ulama sejak awal telah menyatakan penerimaan terhadap konsep Negara Bangsa atau Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Dalam berbagai kesempatan, tokoh-tokoh NU selalu menyatakan bahwa Indonesia bukanlah negara agama, dan juga bukan negara sekuler. Meskipun NKRI bukan negara agama tetapi dapat disebut negara beragama, karena agama senantiasa menjadi rujukan dan ukuran dalam menentukan pantas atau tidaknya penerapan kebijakan-kebijakan negara dalam melahirkan keputusan-kepusan penting.[101]

Bagi NU, semangat membela tanah air, membela NKRI dan semangat nasionalisme adalah merupakan ekspresi dari keberagamaan. Agama dan Nasionalisme meskipun berbeda tetapi tidak dapat dipisahkan, bahkan harus menjadi satu tarikan nafas setiap manusia yang menjadi warga negara Indonesia, karena kita dilahirkan sebagai orang Indonesia yang beragama. Sebagaimana Nabi yang membangun masyarakat di Madinah dengan sebutan ummat, maka visi misi masyarakat Indoensia tidak boleh terlepas dari nilai-nilai luhur agama.

Nahdlatul Ulama mengusung konsep Moderatisme Islam (Wasathiyah al-Islam) dengan menggunakan metodologi (manhajiyah) yang tepat. Dengan metode tersebut, NU dapat menyikapi dengan arif dan bijaksana konsep-konsep Islam, antara yang sifatnya sakral (ta'abbudy) dan yang bersifat profan (ta'aqquly), demikian juga mana yang bernilai tetap dan pasti (tsabit wa qath'iy) dan mana yang dapat berubah dan kemungkinan (mutaghayyir wa dzanny). Dengan demikian pemikiran, sikap dan tindakan moderat yang menjadi metodologi dan perpektif yang digunakan NU adalah berpijak dan bertolak pada pemahaman yang komprehensif, holistik, dan integratif antara teks (an-nushush

---

[99]Abdul Hamid Pujiono, "Membaca Dasar-Dasar dan Implementasi Fiqh Budaya KH Ma'ruf Amin," Jurnal *Nawawi* 1.1 (2021): 21-38.

[100]Ahmad Baso, *Historiografi Khittah dan Politik Nahdlatul Ulama, Sebuah Kontribusi untuk Kajian Politik dan Studi Keislaman Nusantara,* (Jakarta:Yayasan Garuda Bumandhala, 2021), h.xii

[101]Azyumardi Azra, "Islamic Persepective on the Nation-state: Political Islam in post-Soeharto Indonesia." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 39.2 (2001): 292-309.

ad-diniyyah), konteks historis (as-siyaq at-tarikhiy), dan realitas kekinian (al-waqi').[102]

NU dalam membaca teks-teks politik dengan menafsirkan Al-Qur'an dan Hadis mencari jalan tengah sebagaimana prinsip dalam teologi Ahlussunnah wal jamaah. Mengesampingkan konteks historis seperti yang dilakukan kaum salafi/revivalis hanya akan melahirkan pemahaman yang ekstrim-tekstual. Kelompok inilah yang kemudian menjadikan konsep khilafah diadopsi secara mentah-mentah sebagai satu-satunya idealitas sistem politik dan kenegaraan yang benar dan sah menurut Islam kata mereka.[103] Sebaliknya pun, membaca konsep politik dan kenegaraan dalam teks suci melalui pemahaman dengan realitas belaka, akan menafikan khazanah intelektual Islam sepanjang zaman yang berkesinambungan sejak masa Nabi sampai akhir zaman. Dua model pembacaan tersebut berakibat pada terlepasnya nilai-nilai Islam dan spirit kenabian dalam konsep politik dan kenegaraan.[104]

Isyarat-isyarat Al-Qur'an dan Hadis yang dapat dianggap sebagai konsep politik dan kenegaraan semestinya dipahami, ditafsirkan dan dikonstruksi sebagai konsep politik-kenegaraan secara dinamis dan kontekstual sepanjang masa. Nabi Muhammad SAW telah mencontohkan bagaimana memahami ayat-ayat politik-kenegaraan dan kemudian membumikannya sebagai konsep untuk mengembangkan masyarakat yang berperadaban dan berkeadaban dengan mengedepankan semangat keterbukaan dan kebersamaan sebagaimana telah melahirkan apa yang disebut dengan Piagam Madinah (mitsaqul Madinah). Realitas masyarakat Yastrib yang majemuk membuat Nabi memformulasikan piagam Madinah.[105]

Kontekstualisasi dan pribumisasi syariat Islam perpektif NU dapat dielaborasi dari rumusan para Ulama NU ketika menjelaskan hubungan Islam dan Pancasila yang kemudian telah menjadi kesepakatan para Ulama pada Musyawarah Nasional Alim Ulama tahun 1983.[106] Sosok Ulama NU KH Achmad Siddiq seorang Ulama NU yang berhasil meyakinkan para Ulama dan warga NU lainnya tahun 1980-an itu pada saat semua organisasi politik maupun ormas lainnya tidak berani secara tegas menerima Pancasila sebagai azas dalam

---

[102]Said Aqil Siraj, *Darul Misaq Indonesia Negara Kesepakatan, Pandangan KH. Ma'ruf Amin,* (Jakarta: UNJ PRESS, 2021), h. viii

[103]Din Wahid, "Nurturing Salafi manhaj; A study of Salafi pesantrens in contemporary Indonesia." Jurnal *Wacana* 15.2 (2014): 367-376.

[104]Muhammad Ali Chozin. "Strategi Dakwah Salafi di Indonesia." *Jurnal Dakwah* 14.1 (2013): 1-25.

[105]Zuhairi Misrawi, *Madinah: kota suci, piagam Madinah, dan teladan Muhammad SAW*, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2009). Lihat juga, Mukhlis, Febri Hijroh. "Konsep Ummah Dalam Piagam Madinah; Asas Demokrasi Nabi Muhammad Dan Relevansinya di Indonesia." *Al-Tadabbur* 5.1 (2019): 1-16.

[106] Fokky Fuad, "Islam dan ideologi Pancasila, sebuah dialektika." *Lex Jurnalica* 9.3 (2012): 18033.

berorganisasi.[107] Pada akhirnya dengan tegas NU berpandangan bahwa Pancasila adalah ideologi paling tepat dan sudah final yang harus dipertahankan dan tidak bisa diutak-atik lagi sampai kapanpun di Indonesia. Pancasila adalah falsafah, dasar negara, jadi diri dan pemersatu bangsa Indonesia.

Ada sebagian kelompok yang demikian menonjol saat reformasi terjadi, yaitu mereka yang berkampanye menegakkan syariat Islam secara total di Indonesia. Pasca reformasi 1998, kelompok-kelompok yang gigih memperjuangkan syariat Islam perpektif mereka dan menjadikannya sebagai konstitusi negara adalah yang tergabung dalam JI (Jamaah Islamiyah), MMI (Majelis Mujahidin Indonesia), HTI (Hizbut Tahrir Indonesia), KISDI (Komite Islam untuk Solidaritas Dunia), dan FPI (Front Pembela Islam).[108] Kelompok gerakan Islam tersebut secara umum memiliki perjuangan yang sama, yaitu mencita-citakan diterapkannya syariat Islam secara total (kaaffah).[109] Respon mereka terhadap sila pertama Pancasila yang ingin dikembalikan pada rumusan sebagaimana dalam piagam Jakarta dengan mengembalikan 7 kata yang dihapus yaitu: "dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya". Sementara kelompok Islam nasionalis menolak sikap dan pemikiran mereka itu. Sila pertama Pancasila yang menyebutkan "Ketuhanan Yang Maha Esa", tidak saja sudah menyatakan kepercayaan kepada Tuhan yang dapat merangkul semua agama dan kepercayaan yang ada di Nusantara, tetapi juga dapat dimaknai oleh umat Islam sebagai ajaran Tauhid sebagaimana dalam Aqidah Islam.

Azyumardi Azra, menyatakan bahwa bangsa Indonesia dibangun bukan oleh kelompok tertentu saja, tetapi oleh beragam kelompok yang memiliki cita-cita hidup rukun dalam keragaman.[110] Sebuah pernyataan yang memberi ruang bagi kontektualisasi syariat Islam inklusif dan tidak eksklusif. Syariat merupakan hasil interpretasi manusia (para Ulama tentunya) yang memahami dengan baik pesan-pesan Tuhan yang ada dalam Al-Qur'an dan Hadis Nabi Muhammad SAW. Pemahaman yang baik terhadap sumber-sumber syariat itulah yang kemudian menghasilkan produk yurisprudensi dan selanjutkan disebut syariat.

Diskursus Pancasila telah melalui sejarah panjang sejak menjelang Indonesia merdeka, terutama saat terbentuknya BPUPKI (Badan Panitia Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia) pada tanggal 29 April 1945 oleh pemerintah Jepang untuk mempersiapkan kemerdekaan Indonesia. Dipicu oleh pidato Soekarno yang merepresentasikan lima asas sebagai dasar negara, yaitu: Kebangsaan Indonesia, Internasionalisme/ Peri Kemanusiaan, Mufakat/

---

[107]Einar Martahan Sitompul, and M. Th. *NU & Pancasila*. LKIS PELANGI AKSARA, 2011.

[108]Abdullah Khusairi, and Ahmad Khoirul Fata. "Religious Dynamics in Mass Media: A Study on Popular Articles in Kompas and Republika Newspapers." *Jurnal Theologia* 32.2 (2022): 233-256.

[109]Khamami Zada, *Islam Radikal, Pergumulan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indoensia*, (Jakarta: Teraju, 2002), h. 76

[110]Azyumardi Azra, "Political Islam in Post-Soeharto Indonesia," in Virginia Hooker and Amin Saikal (eds.), *Islamic Perspectives on the New Millenium,* (Pasir Panjang, Singapore, Institut of Southeast Asian Studies, 2004), h. 258

Demokrasi, Kesejahteraan sosial dan Ketuhanan. Lima asas inilah yang kemudian dinamakan Pancasila. Perdebatan ideologis yang panjang dan seru itu menjadi realitas dalam sidang-sidang BPUPKI.[111]

Muhmmad Yamin menyampaikan lima asas dasar negara di depan sidang BPUPKI pada tanggal 29 Mei 1945 yang berbeda dengan Soekarno, yaitu: Peri Kebangsaan, Peri Kemanusiaan, Peri Ketuhanan, Peri Kerakyatan dan Kesejahteraan Rakyat. Tanggal 31 Mei 1945 di depan sidang BPUPKI, Supomo menyatakan bahwa terlihat ada du faham, yaitu faham dari ahli agama yang menganjurkan supaya Indonesia didirikan sebagai negara Islam, dan anjuran lainnya oleh Muhammad Hatta, yaitu negara persatuan nasional, bukan negara Islam.[112]

Dinamika perpolitikan nasional saat itu selanjutnya mengalami perdebatan panjang sampai akhirnya dicapai upaya kompromi pada tanggal 22 Juni 1945, yang menyatakan bahwa dasar negara Indonesia adalah Pancasila (lima dasar), dengan menambahkan tujuh kata dalam sial pertama, yaitu : *Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya.* Sila-sila selanjutnya sama dengan pnacasila yang kita kenal hingga sekarang ini.[113]

Seorang tokoh golongan nasionalis Islam yang gencar mengusulkan ideologi Islam sebagai dasar negara adalah M. Natsir. Menurut M. Natsir, Pancasila diambil dari pemikiran dan konsep manusia sekuler, walaupun di dalamnya ada rumusan "Ketuhanan". Sila ini bukan berasal dari wahyu Tuhan, tetapi hasil penggalian dari masyarakat Nusantara.[114] M. Natsir berargumen bahwa mayoritas masyarakat Indonesia adalah beragama Islam, sehingga sangat tepat jika Islam dijadikan dasar negara, bukan Pancasila. M.Natsir juga beralasan bahwa agama Islam telah sempurna untuk mengatur hajat hidup bernegara dan bermasyarakat dan dapat menjamin hidup semua golongan.

Realitas politik pada akhirnya menemukan kompromi yang hasilnya bisa rasakan saat ini. Semua pihak harus menerima sehingga Pancasila harus dijadikan ideologi dan *common platform* dalam hidup bermasyarakat, berbangsa dan bernegara di bumi Indonesia hingga kini.[115] Proses sejarah yang demikian panjang dan melalui berbagai perdebatan sengit dan penggalian segala potensi itu telah membuahkan hasil penting bagi bangsa ini. Hasil itulah yang sudah

---

[111]Soekarno, *Lahirnya Pancasila, dalam Tujuh Bahan Indoktrinasi,* (Jakarta: DPA, 1961).

[112]Wendra Yunaldi, "Arah Pembentukan Hukum Tawaran Paradigma Hukum Otentik Dalam Legislasi Nasional." *Fairness and Justice: Jurnal Ilmiah Ilmu Hukum* 17.2 (2019): 172-182.

[113]Mara Ongku Hsb. "Wahid Hasyim dan Toleransi Beragama dalam Piagam Jakarta 22 Junia 1945." *RUSYDIAH: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 2, No. 2, 2021, h. 136-154.

[114]Wendra Yunaldi, "Arah Pembentukan Hukum Tawaran Paradigma Hukum Otentik Dalam Legislasi Nasional." *Fairness and Justice: Jurnal Ilmiah Ilmu Hukum* 17.2 (2019): 172-182.

[115]Darji Darmodiharjo, "Santiaji Pancasila Suatu Tinjauan Filosofis, Historis, Dan Yuridis Konstitusional." (1991).

seharusnya tetap diapresiasi, dihargai dan dijaga untuk dilaksanakan secara konsisten dan konsekuen.

Nurcholish Madjid, seorang cendekiawan muslim berpengaruh dalam perkembangan pemikiran Islam Indonesia, menyatakan bahwa Pancasila adalah sesuatu yang benar dan dilihat dari isi maupun kedudukannya sebagai kalimah sawa' merupakan sebuah konsensus bersama seluruh komponen bangsa. Kesepakan tentang kepercayaan pada Tuhan pada sila pertama Ketuhanan Yang Maha Esa telah cukup baik dan tentunya ditambah dan dilengkapi dengan keempat sila lainnya. Dengan kalimatun sawa' itulah umat Islam bersama pemeluk agama lain dapat bekerja sama dan bersama-sama dalam memperjuangkan kepentingan masyarakat.[116] Dalam konteks seperti ini, Mujamil Qomar menjelaskan bahwa mereka yang beragama dan segala perbedaan itu bisa hidup bertetangga, berkelompok bersama, bekerja bakti bersama, bergaul dalam kehidupan sehari-hari, menempuh pendidikan dalam lembaga yang sama, saling tegur sapa, saling membantu, berolah raga dalam klub yang sama, dan saling menjaga nama baik bangsa dan negara yang mereka cintai. Pada masa penjajahan dahulu, mereka juga berjuang bersama untuk mengusir penjajah dari tanah air ini.[117]

KH. Achmad Siddiq seorang ulama kharismatik yang dimiliki NU yang piawai berkomunikasi dan berdiplomasi dengan berbagai pihak.[118] Mujamil Qomar mengelompokkan Kyai Siddiq sebagai ulama yang memiliki tipologi responsif, yaitu ulama memiliki keinginan yang cepat memberikan jawaban atas berbagai persoalan yang sedang dihadapi ummat. Ciri dari tipologi responsive adalah cepat tanggap, suka merespon, memiliki kepekaan yang tinggi terhadap fenomena sosial dan berusaha menawarkan solusi atau jalan keluar dari berbagai persoalan. Salah satu persoalan yang dapat ditemukan solusinya adalah masalah munculnya disinterpretasi tentang Pancasila sebagai azas berpikir dan bertindak dalam hidup bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Kyai Siddiq adalah tokoh ulama yang paling getol memperjuangkan penerimaan Pancasila sebagai ideologi dan common platform di Indonesia tahun 1980-an.[119]

---

[116]Nurcholis Madjid, *Islam Indonesia Manatap Masa Depan: "Aktualisasi Ajaran Islam Ahlusunnah Waljama'ah".,* dalam Akhmad dan Munawir Aizi (ed), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan,* Cet.II (Bandung: Mizan, 2015).

[117]Mujamil Qomar, *Fajar Baru Islam Indonesia, Kajian Komprehensif atas Arah Sejarah dan Dinamika Intelektual Islam Nusantara,* (Bandung: Mizan, 2012).

[118]Biografi lengkap KH. Achmad Siddiq dan kiprahnya dalam pemikiran dan gerakan Islam di Indonesia dapat dilihat pada Afton Ilman Huda, *Biografi Mbah Siddiq,* (Jember: Ponpes Al-Fattah, n.d.), 179; Syamsun Ni'am, *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq: Membumikan Tasawuf,* (Jakarta: Erlangga Press, 2009); Munawar Fuad Noeh dan Mastuki HS, ed., *Mwnghidupkan Ruh Pemikiran K.H. Achmad Siddiq,* 1 ed., (Jakarta: Logos, 1999); "Kyai Achmad," in *AULA Risalah NU,* vol. 8, (Surabaya: PWNU Jawa Timur, 1991), h. 11.

[119]Mujamil Qomar, *NU "Liberal" dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam,* (Bandung: Mizan, 2002).

Melalui Kyai Siddiq akhirnya NU berhasil meyakinkan untuk pertama kalinya menerima Pancasila secara tegas sebagai azas dalam berorganisasi, selanjutnya kemudian diikuti oleh organisasi keagamaan lainnya. Pancasila merupakan salah satu bentuk dari kontekstualiasi dan pribumiasi syariat Islam di Indonesia. Kyai Siddiq memberikan argumen bahwa penerimaan Pancasila sebagai dasar negara Indonesia didasarkan atas prinsip: *pertama,* kaum Muslimin Indonesia, melalui para pemimpinnya ikut aktif dalam merumuskan dan bersepakat menetapkan Undang-Undang Dasar Negara ini; dan *kedua,* nilai-nilai luhur Pancasila yang dirumuskan dalam pembukaan UUD 1945 menjadi Dasar Negara dapat disepakati dan dibenarkan menurut pandangan Islam. Oleh karena itu, kaum muslimin Indonesia secara bersama-sama dengan seluruh bangsa Indonesia memikul tanggung jawab untuk memenuhi dan melaksanakan kesepakatan bersama itu.[120]

Imam Al-Ghazali memaparkan lima tujuan syariat Islam yang biasa populer dengan sebutan *maqasid syariah* yang dapat dimaknai secara kontekstual dan inklusif[121] sebagai berikut: *pertama,* menjaga agama (*hifz ad-din*). Menjaga agama dalam hal ini dapat dimaknai dengan menjaga agama-agama resmi yang ada di Indonesia. Tidak boleh ada kelompok-kelompok maupun individu yang merusak dan mengusik agama-agama tersebut. *Kedua,* memelihara jiwa (*hifz al-nafs*). Memelihara jiwa ialah tidak boleh sesame warga bangsa saling menjatuhkan martabat kemanusiaan satu sama lain, baik dalam hal fisik atau non fisik. Sangat dilarang saling membunuh. Yang dianjurkan adalah menjaga dan merawat kelangsungan hidup hingga batas akhir ajalnya sesuai ketentuan Allah SWT. *Ketiga,* menjaga akal (*hifz al-Aql*). Menjaga akal maksudnya adalah tidak saja menjaga agar akal tetap sehat dan berpikir waras, tetapi juga menjaga setiap pendapat dan pemikiran selama tidak bertentangan dengan hukum negara dan agama. *Keempat,* menjaga keturunan (*hifz an-nashl*). Syariat Islam diturunkan agar umat Islam menjaga kelangsungan generasi yang tumbuh di setiap zaman. Setiap keturunan harus dibekali dengan ilmu dana mal yang berimbang, agar mampu menghadapi tantangan zaman. *Kelima,* menjaga harta (*hifz al-mal*). Maksud menjaga harta agar harga diri terjaga, umat Islam jangan menjadi orang yang miskin.[122] Sebaliknya bisa menjadi kaya dan dapat membantu orang-orang yang lemah dan semakin meningkatkan ibadah kepada Allah SWT.

Sesungguhnya syariat Islam sangatlah luas, baik hukum yang tercatat dalam Al-Qur'an, Hadis, Ijma', Qiyash dan pendapat Ulama. Apapun bentuk suatu hukum, selama tetap dalam koridor tujuan-tujuan adanya syariat itu, maka itulah syariat Islam. Dengan demikian dapat dipahami bahwa Indonesia sejatinya

---

[120]Humaidy Abdussami Ridwan Fakla AS. (Ed.), *Biografi 5 Rais "am Nahdlatul Ulama,* (Yogyakarta: LTN-NU dan Pustaka Pelajar, 1995).

[121]Suansar Khatib, "Konsep Maqashid Al-Syariah: Perbandingan Antara Pemikiran Al-Ghazali Dan Al-Syathibi." *Jurnal Ilmiah Mizani: Wacana Hukum, Ekonomi, dan Keagamaan* 5.1 (2018): 47-62.

[122]Paryadi and Nashirul Haq. "Maqasid Al-Syariah Menurut Al-Ghazali dan Ibnu Qoyyim Al-Jauziyah." Cross-border 3.2 (2020): 302-316.

telah menerapkan syariat Islam secara total.[123] Walaupun secara simbolik UUD dan Pancasila tidak secara langsung menyebut syariat Islam, tetapi hukum-hukum yang berlaku telah mempertimbangkan tujuan-tujuan dari tujuan syariat Islam itu secara inklusif.[124] Sikap toleran, seimbang, bebas berpendapat dengan tanggungjawab, saling memotivasi dan penghargaan yang tinggi pada nilai-nilai kehidupan dan kemanusiaan di ruang publik adalah perwujudan syariat Islam yang nyata.

Para penyeru Negara berbasis syariat Islam berpandangan bahwa merealisasikan aspirasi mereka dalam kancah politik nasional secara formal merupakan sebuah kenicayaan, sebab sebagai mayoritas kemerdekaan negeri ini merupakan jasa dari masyarakat muslim Indonesia. Inilah yang melanggengkan seruan penerapan syariat Islam sejak dari Orde Lama, Orde Baru, hingga era Reformasi.[125] Sedangkan disisi lain sebagian kelompok muslim dan nasionalis berpandangan bahwa demi menjaga stabilitas, negara ini harus berlandaskan negara bangsa bukan berlandaskan agama. Bagi mereka penarikan Piagam Jakarta dari Pembukaan UUD 1945 adalah konsekuensi logis dari consensus nasional bahwa Indonesia bukan negara agama. Indonesia bukan pula negara sekuler. Indonesia adalah negara multireligius dan multietnis yang tidak mengistimewakan agama dan suku tertentu. Oleh karena itu, bagi mereka Pancasila sudah berkesesuaian dengan ajaran Islam. Syariat Islam juga tidak perlu dicantumkan secara formal sebagai dasar negara maupun dalam hukum formal negara. Bagi kelompok ini, meskipun Indonesia bukan negara Islam, namun negara tidak membatasi aspirasi umat Islam dan memberikan kesempatan bagi umat Islam untuk berkembang serta menjamin hak-hak sosial dan politiknya.[126]

Nahdaltul Ulama adalah warga yang nasionalis religius yaitu mentaati hukum negara dan hukum agama. Sikap dan langkah perjuangan NU dalam partisipasi mempertahankan nasionalisme Indonesia adalah fleksibel, tidak melawan pemerintah, dan mengedepankan local wisdom (kearifan lokal). Perspektif Nahdlatul Ulama terhadap organisasi-organisasi Islam internasional yang ingin mendirikan Khilafah Islamiyah adalah sangat membahayakan keutuhan bangsa, Islam di Indonesia adalah khas nusantara yang berbeda dengan Timur Tengah, jangan memaksakan Indonesia menjadi negara Islam secara formal. Kita adalah orang Indonesia yang beragama Islam, bukan orang Islam

---

[123]Arief Rifkiawan Hamzah, "Radikalisme Dan Toleransi Berbasis Islam Nusantara." Jurnal *Sosiologi Reflektif* 13.1 (2018): 19-35.

[124]Zakiyuddin Baidhawy, "Pancasila Tauhid Sosial dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara." Maarif Arus Pemikiran Islam dan Sosial 11 (2016): 41-78.

[125] 7Suparman Syukur, "Islam Radikal VS Islam Rahmah Kasus Indonesia." *Jurnal Theologia* 23.1 (2017): 89-107.

[126]Ahmad Fuad Fanani & Muhd. Abdullah Darraz, "Membaca Ulang Ekspresi Politik Umat Islam: Sebuah Pengantar", *Ma'arif,* Vol.8, No.2 (Desember, 2013), h. 4-5.

yang berada di Indonesia, sehingga wajib membela negara Indonesia, bukan mendirikan negara Islam di Indonesia.[127]

Konsep toleransi yang dipegang oleh NU (Nahdlatul Ulama) dan pandangan intoleransi yang mungkin dianut oleh HTI (Hizbut Tahrir Indonesia) memiliki perbedaan mendasar dalam hal bagaimana masyarakat seharusnya bersikap terhadap perbedaan agama, pandangan, dan keyakinan. HTI menolak pluralisme agama**,** karena HTI menolak konsep pluralisme agama dan percaya bahwa agama Islam adalah satu-satunya jalan yang benar. Pandangan ini bisa dianggap intoleran terhadap keyakinan dan agama lain. *Kedua*, penolakan terhadap nilai-nilai sekuler dan demokrasi. Pandangan HTI terhadap sistem sekuler dan demokrasi juga dapat dianggap sebagai bentuk intoleransi, karena mereka menganggap bahwa hukum Islam adalah satu-satunya sistem yang sah dan tidak ada tempat untuk pluralisme dalam sistem politik. *Ketiga*, penolakan terhadap nilai-nilai barat**:** HTI mungkin menolak atau mengkritik keras pengaruh nilai-nilai dan budaya Barat di dalam masyarakat, yang bisa menciptakan ketegangan dengan komunitas dan keyakinan yang berbeda.

3. Sosialisasi Fikrah Nahdliyah sebagai Prinsip Politik NU

Prinsip NU tentang mempertahankan kedaulatan dan keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) adalah prinsip utama bagi umat Islam untuk menjaga keutuhan negara Indonesia pada saat ini.[128] Hal ini semakin penting karena Indonesia tengah menghadapi persoalan serius yaitu kemungkinan terjadinya disintegrasi nasional. Muncul keinginan dari beberapa daerah untuk memisahkan diri dari NKRI perlu dilakukan upaya penyempurnaan Undang-Undang Otonomi Daerah sehingga aturan tersebut nantinya tidak mengilhami suatu daerah untuk memisahkan diri dari negara nasional. Aturan tersebut dibuat harus dengan didasari semangat menjaga kedaulatan dan keutuhan NKRI dan memajukan kesejahteraan masyarakat, bangsa dan negara Indonesia.[129]

NU tidak sepakat dengan wacana yang menginginkan terbentuknya khilafah Islamiah di Indonesia.[130] Menurut NU, negara khilafah bukanlah solusi untuk pemecahan persoalan bangsa. NU menolak bentuk aliran dan bentuk

---

[127] Mohamad Alwi Lutfi, Karim Suryadi, Endang Sumantri, "Role of Nahdlatul Ulama in Fostering Indonesian Nationalism in Effort to Realize Baldatun Thayyibatun Wa Robbun Ghofur", *Jurnal Civicus*, Vol 14, No 2 (2014), h. 16

[128] Zuhdi Setiawan, "Pemikiran dan Kebijakan Nahdlatul Ulama dalam Menjaga Kedaulatan Wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia pada Era Reformasi (1998-2009)." *SPEKTRUM* 7.1 (2010).

[129] Ahmad Rofii, "Politik Kebangsaan Nahdlatul Ulama Perspektif Pemikiran KH. Abdul Muchith Muzadi." *Al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam* 4.02 (2014): 388-409.

[130] Martin Van Bruinessen, *NU; Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Lkis Pelangi Aksara, 1994.

negara serta khilafah apapun kecuali khilafah nasionalis.[131] Bagi NU, konsep negara Indonesia jauh lebih baik dibandingkan negara-negara Islam lain termasuk negara Islam di Timur Tengah. Sebab Indonesia yang saat ini merupakan negara dengan komitmen dengan amanah keagamaan dan komitmen kebangsaan membuat Indonesia tak mudah untuk dipecah belah oleh pihak lain. Menurut pendapat NU ternyata negara-negara Islam Timur Tengah yang akhirnya justru hancur karena tidak memperhatikan komitmen kebangsaan. Bila Indonesia berubah menjadi seperti konsep khilafah, maka NU mengkhawatirkan Indonesia akan hancur. Akibatnya, justru membuat peradaban Islam itu sendiri lari dari konteks Islam yang sebenarnya. Banyak negara Islam khususnya di Timur Tengah akibat tidak mempunyai komitmen untuk menyelamatkan bangsanya, sehingga negaranya hancur. Untuk itu, NU mengajak segenap bangsa Indonesia khususnya umat Islam untuk sama-sama menjaga kedaulatan NKRI. Terutama dari pengaruh paham ekstrim yang coba ditularkan kelompok militan Islamic State of Iraq and Sham (ISIS) dan HTI yang mencoba memengaruhi pemikiran umat Islam Indonesia terutama kalangan muda untuk mau bergabung.

Dalam perspektif NU bahwa organisasi yang tergabung dalam Islamic State of Iraq and Sham (ISIS) bukanlah gerakan atas nama Agama, namun bahwa organisasi yang tergabung dalam *Islamic State of Iraq and Sham* (ISIS) adalah ormas yang bertentangan dengan agama dan mencoreng serta merontokkan kebudayaan Islam."

Fikrah Nahdliyyah dikenal dalam masyarakat atau warga NU sebagai landasan berpikir ke-NU-an atau pemikiran yang bercirikan NU secara khas. Fikrah Nadliyyah kemudian menjadi landasan berpikir Jam'iyah dan warga NU dalam bersikap dan bertindak sebagai penuntun warga NU dalam rangkan perbaikan umat dan bangsa.[132]

Dengan konsep yang dirumuskan dalam Fikrah Nadliyyah menjadikan warga NU berbeda dengan komunitas lainnya. Selain menyatakan tekad yang demikian kuat dan konsisten untuk ikut terlibat secara aktif berpartisipasi membangun masyarakat Indonesia juga menjadi penuntun agar warga NU mampu berdialektika dengan perkembangan zaman. Meskipun wacana formal pernah dikemukakan oleh K.H. Achmad Siddiq dalam Khittah Nahdliyyah tahun 1969, yang kemudian menjadi salah satu cikal bakal Khittah NU, akan tetapi Fikrah Nahdliyyah ini telah diletakkan fondasinya sejak awal oleh para pendiri NU yang secara sederhana dirangkum dalam Anggaran Dasar NU tahun 1926.[133]

Bentuk keputusan yang merumuskan secara resmi Fikrah Nahdliyyah, dilakukan pada Munas Alim Ulama NU 2006 tentang al-masa'il ad-Diniyah, dan

---

[131]Sefriyono, "Jihad Digital: Pembingkaian Narasi Kontra Radikalisasi NU Online di Dunia Maya." *FIKRAH* 8.1 (2020): 19-42.

[132]A. Khoirul Anam, et.al, *Ensiklopedia Nahdlatul Ulama: Sejarah, Tokoh, dan Khazanah Pesantren,* (Jakarta: Mata Bangsa dan PBNU, 2014), h. 49

[133]Zionis Mumazziq Rijal, "Fikrah Nahdliyah Sebagai Pondasi Kehidupan Berbangsa Dan Bernegara." *Jurnal Pikir: Jurnal Studi Pendidikan dan Hukum Islam* 2.1 (2016): 1-19.

menjadi dokumen penting.[134] Sebuah hasil rumusan yang mendokumentasikan formula dari tradisi dan kultur yang telah berjalan bersama-sama dengan masyarakat NU atau warga nahdliyyin sepanjang sejarahnya, sebuah jalan hidup yang berkomitmen pada Islam Ahlussunnah wal Jamaah. Menjadikan fondasi dasar penting bagi pemikiran NU yang menyatukan tiga aspek utama: Fiqh, Aqidah dan Tasawuf, yang berjalan secara selaras, serasi, seimbang dan tak terpisahkan.[135]

NU memiliki manhaj atau metode yang dimasukkan dalam fikrah nadliyyah sebagai cara yang menuntun warga nahdliyin dalam berinteraksi dan berdialektika dalam kehidupan sosial. Jamiyyah NU menyadari bahwa warga NU adalah bagian dari warga negara Indonesia yang satu sama lainnya saling membutuhkan hubungan sosial yang harmonis, maka rumusan metode fikrah nahdliyah menjadi penting untuk difahami terkait sikap politik kebangsaan NU.[136]

Manhaj Fikrah Nahdliyyah bersumber dan dipahami dari manhaj yang ditempuh kalangan Ahlussunnah wal Jamaah dalam tradisi Islam, dan juga dibangun berdasarkan kearifan lokal dalam konteks keIndonesiaan. Rumusan sumber dalam melahirkan metode tersebut secara sederhana dan telah mendarah daging di kalangan NU adalah rumusan kalimat *al-muhafadzah 'ala al-qadim ash-shlih wa al-akhdzu bil al-jadid al-ashlah* (memelihara hal lama yang baik dan mengambil hal baru yang lebih baik).[137]

Lima macam rumusan Manhaj Fikrah Nahdliyyah[138] dapat diuraikan secara lengkap dalam penjelasan sebagai berikut: *Pertama, fikrah tawassuthiyah* (pola pikir moderat). NU selalu mengembangkan sikap tawazun (seimbang) dan i'tidal (moderat) dalam menyikapi berbagai persoalan. NU tidak mau terjebak pada sikap tafrith atau ifrath yang menolak tindakan ekstrim dan melampaui batas. *Kedua, fikrah tasamuhiyah* (pola pikir toleran). NU dapat hidup berdampingan secara damai dengan pihak lain walaupun berbeda aqidah, pola piker, dan budaya. Sikap toleran bukanlah larut mengikuti arus, tetapi sekaligus juga tidak menolak dan hijrah dari arus yang ada dalam sistem sosial. Sikap toleran itu berarti aktif dengan tetap berpijak pada dasar pemikiran Ahlussunnah wal Jama'ah dengan tetap menghormati pandangan dan kelompok lain. *Ketiga,*

---

[134]Hasil Keputusan Musyawarah Nasional Ulama Nomor:02/Munas/VII/2006, Tentang Bahstul Masail Maudluiyyah.

[135]A. Khoirul Anam, et.al, *Ensiklopedia Nahdlatul Ulama...,* h. 50

[136]Ahmad Baihaqi Husnan. "Fikrah Nahdliyah Dalam Membentuk Moral Bangsa; Studi Empiris Di PWNU Jawa Timur." *khatulistiwa* 2.2 (2021): 55-79.

[137]Ali Mufron, "Transformasi Pondok Pesantren (Upaya Merawat Tradisi dan Modernisasi Sistem Pesantren di Era Disrupsi)." Tarbawi Ngabar: Jurnal of Education 1.02 (2020): 191-208.

[138]Zionis Mumazziq Rijal, "Fikrah Nahdliyah Sebagai Pondasi Kehidupan Berbangsa Dan Bernegara." *Jurnal Pikir: Jurnal Studi Pendidikan dan Hukum Islam* 2.1 (2016): 1-19.

fikrah ishlahiyah (pola pikir reformatif).[139] NU senantiasa mengupayakan perbaikan menuju ke arah yang lebih baik (*al-ishlah ila huwa al-ashlah*). Pola pikir reformatif ini untuk mendorong sikap kepeloporan di kalangan NU agar senantiasa aktif dan terlibat dalam memperbaiki masyarakat, meskipun berkali-kali telah jatuh, tidak boleh putus asa. *Keempat, fikrah tathawwuriyah* (pola pikir dinamis).[140] NU senantiasa melakukan dinamisasi dalam merespon berbagai persoalan. NU juga terus melakukan kreativitas yang bermanfaat bagi umat dengan tetap menjaga segi-segi moral yang didasarkan pada pemahaman Ahlussunnah wal Jama'ah. *Kelima, fikrah manhajiyah* (pola pikir metodologis). NU senantiasa menggunakan kerangka berpikir yang mengacu kepada manhaj (metode) yang telah ditetapkan oleh NU, yaitu Manhaj berdasarkan Ahlussunnah wal Jama'ah berdasarkan pemikiran dan jalan hidupnya pada Al-Qur'an, Sunnah, Ijma', dan Qiyas.[141]

Lima rumusan atau konsep metode pola pikir NU (manhaj fikrah nahdliyah) ini menjadi dasar penting bagi penegasan teologi politik NU dalam merespon segala problem sosial politik kebangsaan. Kesinambungan gagasan, prinsip dan komitmen NU dalam merespon persoalan teologis, ideologis dan politik nasional dan internasional, dapat ditemukan dalam rumusan-rumusan yang telah dilakukan oleh NU sepanjang sejarahnya sejak sebelum kemerdekaan hingga kini dan terus berlanjut ke masa depan. Sebagaimana yang akan dituliskan di bawah ini adalah rumusan-rumusan pernyataan NU dalam deretan momentum kebangsaan kenegaraan dalam merespon situasi sesuai masa dan problematikanya.

Pengabdian pada bangsa adalah sebuah kewajiban agama.[142] NU hadir sebagai pewaris ajaran Islam wal Jamaah yang telah berabad-abad dikembangkan oleh para wali di Nusantara. Sebuah organisasi yang lahir di tengah pergerakan nasional melawan para penjajah, sehingga NU memiliki komitmen kebangsaan yang tinggi. Berbagai deklarasi perjuangan NU dalam bidang politik dan kebangsaan yang terdapat dalam dokumen sejarah NU menjadi inspirasi yang menjiwai seluruh gerakan NU.[143]

Piagam Nahdlatul Wathon (1916), keberanian dan kesadaran masyarakat bangkit melawan para penjajah yang semakin menyengsarakan rakyat mulai tumbuh. KH. Abd. Wahab Hasbullah yang baru saja kembali dari Tanah Suci Mekkah, prihatin menyaksikan kondisi bangsa saat itu yang terkebelakang karena

---

[139]Ahmad Baihaqi Husnan, "Fikrah Nahdliyah Dalam Membentuk Moral Bangsa; Studi Empiris Di PWNU Jawa Timur." *khatulistiwa* 2.2 (2021): 55-79.

[140]Risqi Satria Adi Putra, *Internalisasi Nilai-Nilai Fikrah Annahdlyiyah dalam Memperkokoh Karakter Santri di Era Digital, (Studi Multisitus di Pondok Pesantren Ma'hadul'Ilmi wal'Amal dan Pondok Pesantren Al-Fattahiyyah Ngranti Boyolangu Tulungagung)*. (Disertasi. IAIN Tulungagung, 2020).

[141]A. Khoirul Anam, et.al, *Ensiklopedia Nahdlatul Ulama...,* h. 50

[142]Said Aqiel Siraj, Pengantar Buku, dalam Abdul Mun'im DZ, *Piagam Perjuangan Kebangsaan,* (Jakarta: SetJen PBNU-Online, 2011), h.7.

[143]Devi Pramitha, "Kajian tematis al-Qur'an dan hadits tentang kepemimpinan." *J-PAI: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 3.1 (2016): 1-20.

akibat langsung dari sebuah penjajahan. bersamaan dengan munculnya semangat pergolakan kesadaran bangsa Indonesia saat itu, maka pada tahun 1916 Kiai Wahab berusaha membangkitkan mereka dengan membentuk sebuah organisasi pergerakan yang kemudian diberi nama Nahdlatul Wathon (Gerakan Kebangsaan) yang bertujuan untuk menggembleng dan membekali para pemuda menjadi pembela Islam dan menjadi pembela tanah air yang tangguh.[144] Dorongan semangat zaman perjuangan dan Kebangkitan Nasional itu, para pemuda menjadi militan membela tanah air Indonesia. Dari situlah kemudian K.H. Abd.Wahab Hasbullah menciptakan sebuah syair heroik yang kemudian menjadi lagu dan Mars Nahdlatul Wathon yang dinyanyikan setiap hendak memulai kegiatan.[145] Syair tersebut diubah formatnya menjadi Piagam Nahdlatul Wathon sebagai berikut:

> *"Wahai bangsaku, cinta tanah air adalah bagian dari iman, cintailah tanah air ini wahai bangsaku. Jangan kalian menjadi orang terjajah, sungguh kesempurnaan itu harus dibuktikan dengan perbuatan. Bukanlah kesempurnaan itu hanya berupa ucapan, jangan hanya pandai bicara.*
> *Dunia ini bukan tempat menetap, tetapi hanya tempat berlabuh. Berbuatlah sesuai dengan perintah-Nya. Kalian tidak tahu orang yang memutarbalikan dan kalian tidak mengerti apa yang berubah di mana akhir perjalanan dan bagaimanapun akhir kejadian. Adakah mereka memberi minum juga pada ternakmu. Atau membebaskan kamu dari beban, atau malah membiarkan tertimbun beban.*
> *Wahai bangsaku yang berpikir jernih dan halus perasaan kobarkan semangat dan jangan jadi pembosan." Soerabaia 1916."*[146]

Itulah sikap para pendiri NU, jauh sebelum berdirinya NU secara resmi tahun 1926. Komitmen pada bangsa dengan melakukan perlawanan kepada para penjajah dengan berbagai cara, tetapi tetap menyandarkan diri pada Tuhan Yang Maha Kuasa dalam membangkitkan kesadaran berbangsa. Surabaya menjadi tempat para ulama berkiprah mendirikan gerakan kebangsaan yang disebut dengan Nahdlatul Wathon. Sejak awal NU memang memiliki cita-cita nasional dan internasional.[147] Ada dua argumen yang membuktikan pernyataan tersebut yaitu faktor nasional untuk memperjuangkan Indonesia merdeka dengan mendirikan gerakan Nahdlatul Wathon, dan faktor Internasional untuk memperjuangkan kebebasan bermadzhab dalam Komite Hijaz. Cita-cita mulia itulah kemudian yang memotivasi berdirinya Nahdlatul Ulama (NU).

---

[144]Saiful Abror, *Analisis Nilai-Nilai Ahlussunnah Wal Jama'ah dalam Menangkal Perkembangan Faham Keagamaan Radikal di Indonesia,* (Disertasi: UNISNU JEPARA, 2018)

[145]Mohammad Fahri, and Ahmad Zainuri. "Moderasi Beragama di Indonesia." Jurnal *Intizar* 25.2 (2019): 95-100.

[146]Abdul Mun'im DZ, *Piagam Perjuangan Kebangsaan,* (Jakarta: SetJen PBNU-Online, 2011), h. 23.

[147]Masmuni Mahatma "Paradigma Politik Nahdlatul Ulama (NU) dalam Bernegara." MAWA IZH JURNAL DAKWAH DAN PENGEMBANGAN SOSIAL KEMANUSIAAN 8.1 (2017): 31-54.

Berbeda dengan NU, kalangan Islam modernis termasuk Sarekat Islam (SI)[148] justru setuju dengan gerakan Ibnu Saud yang membangun gerakan Wahabi yang hendak membangun kekhalifahan dunia Islam menggantikan kekhalifahan Turki.[149] Ketika perdebatan mengenai khilafah dan khilafiah terjadi di mana-mana yang kemudian terbentuk Central Comite Al-Islam (CCI), para ulama bermadzhab dan pesantren terlibat dalam perdebatan ini, namun ketegangan terus terjadi. Kalau sebelumnya kelompok Islam ini bersatu dalam Sarekat Islam[150], tetapi sejak saat itu mulai retak, kalangan pesantren mulai menarik diri dari aliansi.

Selengkapnya di bawah ini Deklarasi Komite Hejaz:

"Segala puji bagi Allah yang Maha tunggal, salawat dan salam semoga dilimpahkan kepada junjungan kita Muhammad dan keluarga, sahabat dan pengikutnya.

Kehadapan yang Mulia Raja Hejaz dan Najed serta daerah kekuasaannya, semoga Allah memberikan pertolongan kepadanya di dalam mengurus segala sesuatunya yang menjadikan kemaslahatan umat Islam.

Assalamualaikum wr.wb.

Waba'du, kami dua orang sebagai delegasi Jam'iyah Nahdlatul Ulama di Surabaya Jawa Timur merasa memperoleh kehormatan yang besar diperkenankan menghadap Yang Mulia guna menyampaikan beberapa harapan dan permohonan NU kehadapan Yang Mulia beberapa hal sebagai berikut:

1. Memohon diberlakukan kemerdekaan bermadzhab di negeri Hejaz pada salah satu dari madzhab empat, yakni Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali. Atas dasar kemerdekaan bermadzhab tersebut hendaknya dilakukan giliran antara imam-imam shalat Jum'at di Masjidil Haram dan hendaknya tidak dilarang pula masuknya kitab-kitab yang berdasarkan madzhab tersebut di bidang tasawuf, aqoid maupun fikih ke dalam negeri Hejaz, seperti karangan Imam Ghazali, imam Sanusi dan lain-lainnya yang sudah terkenal kebenarannya. Hal tersebut tidak lain adalah semata-mata untuk memperkuat hubungan dan persaudaraan umat Islam yang bermadzhab sehingga umat Islam menjadi tubuh yang satu, sebab umat Muhammad tidak akan bersatu dalam kesesatan.
2. Memohon untuk tetap diramaikan tempat-tempat bersejarah yang terkenal sebab tempat-tempat tersebut diwaqafkan untuk masjid seperti tempat kelahiran Siti Fatimah dan bangunan Khaezuran dan lain-lainnya berdasarkan firman Allah "Hanyalah orang yang meramaikan Masjid Allah orang-orang yang beriman kepada Allah" dan firman Nya "Dan siapa yang lebih aniaya dari pada orang yang menghalang-halangi orang lain untuk menyebut nama Allah dalam masjidnya dan berusaha untuk merobohkannya. Di samping untuk mengambil ibarat dari tempat-tempat yang bersejarah tersebut.

---

[148]Abdullah Khusairi, "Organisasi Massa Islam Awal Abad 20; Telaah Terhadap Perjalanan Gerakan Sarekat Islam." Jurnal *Hikmah* 13.2 (2019): 241-258.

[149]Mansur Mangasing, "Muhammad Ibn 'Abd Al-Wahhâb dan Gerakan Wahabi." *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 5.3 (2008): 319-328. Lihat juga, TAHIR, Ach. *Sejarah gerakan Wahabi di dunia Arab dan penyebarannya di Indonesia*. Diss. Universitas Gadjah Mada, 2010.

[150]Abdullah Khusairi, "Organisasi Massa Islam Awal Abad 20; Telaah Terhadap Perjalanan Gerakan Sarekat Islam." Jurnal *Hikmah* 13.2 (2019): 241-258.

3. Memohon agar disebarluaskan ke seluruh dunia, setiap tahun sebelum datangnya musim haji menganai tarif/ketentuan beaya yang harus diserahkan oleh jamaah haji kepada syaikh dan muthowwif dari mulai Jeddah sampai pulang lagi ke Jeddah. Dengan demikian orang yang akan menunaikan ibadah haji dapat menyediakan perbekalan yang cukup buat pulang-perginya dan agar supaya mereka tidak dimintai lagi lebih dari ketentuan pemerintah.
4. Memohon agar semua hukum yang berlaku di negeri Hejaz, ditulis dalam bentuk undang-undang agar tidak terjadi pelanggaran terhadap undang-undang tersebut.
5. Jam'iyah Nahdlatul Ulama memohon balasan surat dari Yang Mulia yang menjelaskan bahwa kedua orang delegasinya benar-benar menyampaikan surat mandatnya dan permohonan-permohonan NU kepada Yang Mulia dan hendaknya surat balasan tersebut diserahkan kepada kedua delegasi tersebut.

Perkenankan kiranya Yang Mulia menerima rasa terima kasih kami dan penghargaan, penghormatan serta tulus ikhlas kami yang setinggi-tingginya. Wassalamualaikum wr.wb. Surabaia *5 Syawwal 1346 H* (7 Mei 1928).[151]

Demikian panjang uraian aspirasi ulama NU yang disampaikan kepada Ibnu Saud sebagai Raja yang berkuasa di Arab Saudi[152] ketika itu yang mengambarkan bagaimana konsep dan komitmen NU pada penjagaan tradisi bermadzhab dan terlihat pula sikap NU yang tegas menyampaikan aspirasi umat Islam Indonesia.[153]

Gema Sumpah Pemuda tahun 1928, yaitu Satu Nusa, Satu Bangsa dan Satu Bahasa Indonesia tersebar di seluruh Nusantara.[154] Munculnya aspirasi negara bangsa yang menggema dalam Sumpah Pemuda tersebut, kemudian menjadi perbincangan hangat semua kalangan pergerakan termasuk NU dan dunia pesantren. Persoalan yang dipandang masih krusial bagi sebagian umat Islam, adalah masih adanya keyakinan tentang kewajiban mendirikan negara Islam. Sebagai bentuk tanggung jawab sosial dan kebangsaan NU terhadap masalah tersebut maka pembahasan soal tersebut diagendakan dalam Muktamar NU ke 11 tahun 1936 di Banjarmasin Kalimantan Selatan.[155]

Secara historis kawasan bumi Nusantara adalah sebuah negara yang diperintah oleh berbagai kerajaan Islam, yang di dalamnya berkembang tradisi dan kebudayaan Islam dengan baik dalam bentuk kesenian, sistem pengetahuan, sistem politik dan perekonomian. Norma-norma Islam dalam pemerintahan

---

[151]Abdul Mun'im DZ, *Piagam Perjuangan Kebangsaan, ...*, h. 33-35. Lihat juga Hamzah Sahal, "Komite Hijaz", lihat di Website NU Online: https://www.nu.or.id /nasional/ komite-hijaz-bqouE#google_vignette

[152]Abu Haif, "Perkembangan Islam di Arab Saudi (Studi Sejarah Islam Modern)." *Rihlah: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan* 3.01 (2015): 12-24.

[153]Amin Farih, "Nahdlatul Ulama (NU) dan Kontribusinya dalam Memperjuangkan Kemerdekaan dan Mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI)." Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan 24.2 (2016): 251-284.

[154]Keith Foulcher, "Sumpah Pemuda: The making and meaning of a symbol of Indonesian nationhood." *Asian Studies Review* 24.3 (2000): 377-410.

[155]Muhamad Hisyam, "Nahdlatul ulama dan problematika relasi agama-negara di awal kemerdekaan RI." Jurnal Lektur Keagamaan 12.1 (2014): 149-184.

berjalan dengan baik, karena para sultan dan raja memerintah berdasarkan ajaran Islam dan dibimbing oleh para ulama dan para wali.

Belanda datang menjajah lalu bergantilah menjadi pemerintah Hindia Belanda di atas Bumi Nusantara. Walaupun Nusantara telah dijarah oleh penjajah Belanda, tetapi bumi ini tetap isinya adalah masyarakat Islam. Budaya Nusantara tetap bertahan dan mayoritas penduduknya tetap Islam. Basis Nusantara dan basis Islam tetap kokoh di tengah masyarakat, sementara penjajah hanya numpang di permukaan. Dalam pemahaman seperti itulah Indonesia ditetapkan sebagai *Darul Islam* yakni wilayah yang dihuni umat Islam.[156]

Cita-cita Indonesia sebagai negara bangsa dianggap sudah memenuhi aspirasi umat Islam, karena ada jaminan bagi umat Islam untuk menjalankan dan mengajarkan agamanya secara bebas. Tidak diperlukan lagi bagi umat Islam membuat bentuk negara yang lain yang berdasarkan syariat Islam, karena konsep negara bangsa atau yang saat ini disebut Negara Kesatuan Republik Indonesia telah memenuhi aspirasi Islam. Ketika masa penjajahan, Indonesia dikategorikan sebagai *darul harb* (daerah jajahan) atau dalam Bahasa militernya sebagai *terra bellica* (daerah perang), yang harus terus diperjuangkan agar menjadi *terra liberum* (daerah merdeka). Dari proses itulah kemudian dapat diwujudkan *darus salam* (daerah yang aman) yang keamanan dan kesejahteraan bisa dicapai melalui perjuangan bersama.

Pada masa penjajahan, NU berpendapat sesuai tafsiran K.H. Achmad Siddiq, menegaskan bahwa Indonsia adalah Darul Islam dan diputuskan dalam Muktamar NU di Banjarmasin 1936. Tetapi yang patut dicatat dan perlu difahami bahwa kata Darul Islam tersebut bukanlah sistem politik atau ketatanegaraan, tetapi sepenuhnya istilah keagamaan Islam, yang lebih tepat diterjemahkan menjadi wilayatul Islam (daerah Islam) bukan negara Islam. Argumentasi dari pengertian tersebut dapat difahami dari menelusuri motif utama penamaan dan perumusan istilah wilayah Islam itu.[157] Sebagai contoh sikap fiqh dalam hal perlakuan terhadap jenazah yang tidak jelas identitasnya apakah Islam atau non muslim, karena wilayah Islam maka diperlakukan sebagai muslim. Di wilayah Islam, semua penduduk wajib memelihara ketertiban masyarakat, mencegah segala bentuk kejahatan dan sebagainya. Akan tetapi sikap NU pada Penjajah jelas dan tegas menolak ikut milisi Hindia Belanda, karena menurut ajaran Islam membantu Penjajah hukumnya haram, bahkan dalam membangun masyarakat Islam, penjajah harus disingkirkan.[158]

---

[156]Andree Fiellar *NU Vis a Vis Negara; Pencarian Isi, Bentuk Dan Makna*. LKiS Pelangi Aksara, 1999. Lihat juga dalam, Farih, Amin. "Nahdlatul Ulama (NU) dan Kontribusinya dalam Memperjuangkan Kemerdekaan dan Mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI)." *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 24.2 (2016): 251-284.

[157]Zayad Abd Rahman, and Ali Syamsuri. "NU DAN DAR AL-ISLAM: Sebuah Kajian terhadap Konstelasi Syariat Islam di Indonesia," *EMPIRISMA: JURNAL Pemikiran dan Kebudayaan Islam.* 29.1 (2020).

[158]Abdul Mun’im DZ, *Piagam Perjuangan Kebangsaan, ...*, h. 51-52.

Komitmen dan sikap NU terhadap bentuk negara bangsa menjelang kemerdekaan di zaman penjajahan Jepang dengan pernyataan dukungan K.H. Hasyim Asy'ari bahwa yang pantas memimpin bangsa ini ke depan adalah Soekarno, seorang tokoh nasionalis terkemuka saat itu. Selanjutnya ketika Indonesia sudah merdeka, sesepuh NU itu merestui Soekarno sebagai Presiden Republik Indonesia. Oleh karena itu Kyai Hasyim Asy'ari menegaskan dengan membuat keputusan untuk membela Indonesia dan kepemimpinan Soekarno dari serangan Sekutu yang ingin kembali menjajah pada tahun 1945. Peristiwa itu dikenal dalam sejarah dengan Resolusi Jihad NU.[159]

Komitmen NU pada negara kesatuan republik Indonesia dibuktikan pula sikap NU yang dengan tegas menolak proklamasi berdirinya Darul Islam dan Tentara Islam Indonesia (DI-TII) yang diproklamirkan oleh Kartosuwiryo bersama kelompok Islam lainnya.[160] NU mempertegas dukungan kepada kepemimpinan nasional Bung Karno dan mendelegitimasi kepemimpinan Kartosuwiryo. DI-TII ditempatkan oleh NU sebagai *bughat* (pemberontak) yang harus diperangi. Sebaliknya NKRI di bawah kepemimpinan Bung Karno ditempatkan oleh NU sebagai negara dan pemerintahan yang sah dengan menetapkannya sebagai *waliyul amri ad-daruri,* Pemerintahan darurat yang memegang kekuasaan secara sah.[161]

NU selalu tampil membela keutuhan dan kelestarian negara bangsa dan dalam setiap episode perjalan sejaran bangsa selalu ditegaskan, terutama ketika NKRI mendapat ancaman yang dipandang oleh NU akan membahayakan ideologi, cita-cita, dan bentuk negara kesatun republik Indonesia. Deklarasi kebangsaan yang dinyatakan oleh NU tahun 1936 berpengaruh demikian kuat dan membekas, terutama dalam merumuskan setiap langkah dan kebijakan NU hingga sekarang.

Secara lengkap pernyataan NU yang menyebutkan bahwa negara bangsa sebagai perwujudan aspirasi Islam sebagai berikut:

> Sesungguhnya negara kita Indonesia dinamakan negara Islam karena telah pernah dikuasai sepenuhnya oleh orang Islam. Walaupun pernah direbut oleh kaum penjajah kafir (Belanda), tetapi nama negara Islam masih selamanya, sebagaimana keterangan dari Bughyatul Murtarsyidin:
>
> Setiap kawasan di mana orang Muslim mampu menempatinya pada suatu masa tertentu, maka kawasan itu menjadi daerah Islam yang ditandai dengan berlakunya hukum Islam pada masanya. Sedangkan pada masa sesudahnya walaupun kekuasaan Islam terputus oleh penguasaan orang-orang kafir (Belanda), dan melarang mereka untuk memasukinya kembali

---

[159]Muhammad Ainun Najib "NU, Soekarno Dan Staat Islam: Wacana Negara Islam Dalam Berita Nahdalatoel Oelama (BNO)." *Ahkam* 5 (2017): 163-184. Bandingkan dalam Amir, Zainal Abidin, and Imam Anshori Saleh. *Soekarno dan NU: titik temu nasionalisme*. Lkis Pelangi Aksara, 2013.

[160]Aga Itbah Baihaki Peran Kartosuwirjo Dalam Pembentukan Negara Islam Indonesia 1947-1962, (Disertasi. Universitas Islam Negri Sunan Ampel Surabaya, 2019)

[161]Muhammad Ainun Najib, "NU, Soekarno Dan Staat Islam: Wacana Negara Islam Dalam Berita Nahdalatoel Oelama (BNO)." *Ahkam* 5 (2017): 163-184.

dan mengusir mereka. Jika dalam keadaan seperti itu, maka dinamakan *darul harb* (daerah perang) hanya merupakan bentuk formalnya, tetapi bukan hukumnya. Dengan demikian perlu diketahui bahwa kawasan Batavia dan bahkan seluruh Tanah Jawa (Nusantara) adalah *darul Islam* (Daerah Islam) karena pernah dikuasasi umat Islam, sebelum dikuasai oleh orang kafir (Penjajah Belanda). Banjarmasin 19 Juni 1936.[162]

Perlawanan para kiai melawan penjajah terus berlangsung dengan basis perjuangan di pesantren-pesantren. Para ulama NU aktif berjuang dari basisnya masing-masing dengan tujuan akhirnya adalah kemerdekaan Indonesia. Ketika Jepang mengalahkan Belanda, NU terus memperjuangkan kemerdekaan Indonesia, yang akibatnya banyak tokoh NU dan para kiai termasuk Kiai Muhammad Hasyim Asy'ari ditahan oleh pasukan Jepang. Ketika Jepang ditaklukkan oleh tentara sekutu, Indonesia memproklamirkan kemerdekaannya. Proklamasi kemerdekaan Indonesia tidak disetujui oleh sekutu.

Sikap tentara sekutu yang dipimpin oleh Inggris dan ingin kembali menjajah Indonesia dengan mudah dan tanpa perlawanan mengambil kembali sisa-sisa penjajahan Jepang. Kenyataan tersebut membuat prihatin para ulama NU, sebab akan berakibat pada terancamnya Republik Indonesia yang baru saja diproklamirkan itu. Oleh karena itu pada tanggal 22 Oktober 1945 para ulama dipimpin oleh K.H. Hasyim Asy'ari mengeluarkan seruan Jihad melawan tentara sekutu.[163] Seluruh wilayah Kota Surabaya dapat dikuasai kembali oleh kekuatan rakyat yang semuanya dimobilisasi lewat Resolusi Jihad NU yang didukung pula oleh orator ulung seperti Bung Tomo dan lainnya.[164] Perang besar dalam mempertahankan kemerdekaan Indonesia yang dikenal dengan hari pahlawan 10 November itu, peran NU dan kaum santri sangat menonjol. Komitmen perjuangan NU dalam hal itu menjukkan sikap yang tidak semata-mata perjuangan kemanusiaan dan perlawanan kepada penjajah dalam ukuran-ukuran duniawi semata, tetap bentuk pengamalan pesan agama yang penting yaitu Jihad. Dengan demikian terlihat jelas argumen teologis dan ideologis dari para ulama NU dalam berjuang membela NKRI.[165]

NU juga merumuskan argumen teologis pada kepemimpinan Presiden Republik Indonesia ketika itu, yang oleh sebagian kaum muslimin tidak melakukannya. Rumusan hubungan agama dan negara sebagai konsekwensi dari kehidupan bernegara yang sudah semestinya ditempatkan secara proporsional sehingga dapat saling menunjang. Musyawarah Nasional Alim Ulama se-Indonesia di Cipanas Bogor tahun 1954 memutuskan tentang Waliyul Amri, yang

---

[162]Abdul Mun'im DZ, *Piagam Perjuangan Kebangsaan,* ... h. 54

[163]Greg Fealy, *Tradisionalisme Radikal; Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*. LKIS Pelangi Aksara, 1997.

[164]Martin Van Bruinessen, *NU; Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Lkis Pelangi Aksara, 1994.

[165]Muhammad Ainun Najib, "NU, Soekarno Dan Staat Islam: Wacana Negara Islam Dalam Berita Nahdalatoel Oelama (BNO)." Jurnal *Ahkam* 5 (2017): 163-184.

dihadiri oleh para pimpinan dari NU, Perti, Partai Syarekat Islam Indonesia (PSII) dan segenap ulama dari berbagai daerah.[166]

Inti dari *waliyul amri addaruri bissyaukah* adalah dibutuhkan adanya pemrintahan yang sah menurut syariah, yang berefek kepada persoalan pelaksanaan hukum-hukum Islam. Sesuai hasil ijtihad para ulama, maka Presiden Soekarno dianggap sebagai Presiden yang sah walaupun belum dipilih secara demokratis, tetapi keberadaannya telah diakui, karena itu presiden ditetapkan sebagai waliyul amri (pemerintahan yang sah).[167] Dengan demikian persoalan wali hakim dan sebagainya dapat diatasi dan disahkan secara syariah.

Efek lainnya dari penetapan waliyul amri yang bersifat keagamaan ini, selain penegasan secara teologis kepemimpinan Soekarno-Hatta sebagai amirul mukminin, juga secara otomatis mendelegitimasi klaim Kartosuwiryo pimpinan Darul Islam (DI) yang mengklaim sebagai amirul mukminin. Status Presiden Soekarno sebagai Waliyul Amri Addhoruri Bissyaukah, maka beliau semakin mendapat legitimasi untuk menciptakan keamanan dengan menyingkirkan gerakan pemberontakan (bughat) subversi yang dipimpin oleh Kartosuwiryo.[168]

Waliyul Amri ini memiliki implikasi lebih jauh bagi NU.[169] Terdapat penegasan NU, umat Islam adalah bagian tak terpisahkan dari pemerintahan yang telah ada. Selain itu juga terkait penentuan wali hakim, *itsbat* (penetapan) awal dan akhir bulan Ramadhan. NU mengambil bagian *ikhbar* (penyiaran) kepada masyarakat. Namun ditegaskan pula oleh NU dan kalangan Islam ahlussunnah wal jamaah bahwa Itsbat hendaknya dilakukan berdasarkan rukyatul hilal, bukan berdasarkan pada perhitungan hisab. Prinsip-prinsip yang seperti itulah berlaku hingga saat ini.[170] Tahun 1967 pada muktamar NU ke-24, NU mengeluarkan Deklarasi tentang Demokrasi Pancasila. Penegasan kesetiaan NU pada Pancasila itu sebagai bentuk pengakuan bahwa Pancasila sebagai dasar negara yang menjadi landasan bagi bagi gerak langkah negara dan pemimpi negara. Deklarasi ini adalah bentuk keprihatinan dan kritik NU bagi Demokrasi Terpimpin yang dilakukan oleh Bung Karno.[171]

---

[166]Abdullah Khusairi, "Dinamika Islam Indonesia: Media Massa Sebagai Instrumen Gerakan." Jurnal *KOMUNIKA* 1.1 (2018): 1-32.

[167]Desri Juliandri, Maskun dan Syaiful, “Tinjauan Historis Pengangkatan Soekarno sebagai Waliyy Am-Amr Al Daruri bi Al-Syaukah oleh NU,” Jurnal Pendidikan dan Penelitian Sejarah (Pesagi), FKIP Unila, Volume 2, No. 3 Tahun 2014

[168]Riyadi Suryana, "Politik Hijrah Kartosuwiryo; Menuju Negara Islam Indonesia." *Journal of Islamic Civilization* 1.2 (2019): 83-95.

[169]Busyro, "Fatwa Lajnah Bahtsul Masail (LBM) NU tentang Kedudukan Presiden RI sebagai Waliyul Amri Dharuri Bisy Syaukah," *ALHURRIYAH: Jurnal Hukum Islam* 12.2 (2018): 51-69.

[170]Abdul Mun’im DZ, *Piagam Perjuangan Kebangsaan, ...*, h. 73

[171]Budi Sujati, *Eksistensi Nahdlatul Ulama Jawa Barat (1931-1967)*, (Diss. UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2019)

NU menerima sistem Demokrasi Terpimpin[172] dengan catatan bahwa penekanannya diletakkan pada demokrasinya, bukan pada terpimpinnya. Alasannya karena tanpa adanya kepemimpinan, demokrasi menjadi anarkhi, demikian juga tanpa demokrasi maka kepemimpinan menjadi represi. NU mengingatkan adanya demokrasi yang terarah, yaitu suara bersama, bukan demokrasi liberal, yang mengabaikan moralitas. Hadirnya demokrasi terpimpin penting dan merupakan kebutuhan zaman itu untuk mengatasi anarkhi politik yang ditimbulkan oleh demokrasi liberal zaman itu.

Ternyata pelaksanaan Demokrasi Terpimpin mengalami penyimpangan, penekanan tidak pada demokrasinya. Kenyataan itulah yang menyebabkan NU pada Muktamar ke 24 di Bandung melakukan peninjauan terhadap Demokrasi Terpimpin tersebut. Tinjauan ulang dimaksudkan pada prosedur bukan substansi, tetapi pada istilah dan bentuk penerapannya. NU berupaya mengembalikan demokrasi pada sumber dasarnya yaitu Pancasila. Dengan asumsi semacam itu, NU mengusulkan penggunaan istilah baru yaitu Demokrasi Pancasila[173], yang bermakna demokrasi atau kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat dalam kebijaksanaan dan permusyawaratan serta perwakilan. Rumusan implementasi Demokrasi Pancasila dengan demikian menurut NU, sebagai pandangan dan sikap NU terhadap politik dan demokrasi adalah mengatur kebebasan dalam berdemokrasi dengan batasan-batasan: *pertama,* batas keselamatan negara, *kedua,* kepentingan rakyat banyak, *ketiga,* kepribadian bangsa, *keempat,* batas kesusilaan, *kelima,* batas pertanggung jawaban pada Tuhan. Setiap keputusan yang melanggar kelima batas itu dinyatakan batal secara moral dan politik.[174]

Rumusan implementasi Demokrasi Pancasila dengan demikian menurut NU, sebagai pandangan dan sikap NU terhadap politik dan demokrasi adalah mengatur kebebasan dalam berdemokrasi dengan batasan-batasan: *pertama,* batas keselamatan negara, *kedua,* kepentingan rakyat banyak, *ketiga,* kepribadian bangsa, *keempat,* batas kesusilaan, *kelima,* batas pertanggung jawaban pada Tuhan. Setiap keputusan yang melanggar kelima batas itu dinyatakan batal secara moral dan politik.[175]

BPUPKI yang bertugas merumuskan dasar negara dan Undang-Undang Dasar di antara mereka adalah para Ulama NU seperti KH. Wahid Hasyim, KH. Masykur dan lainnya. Keikutsertaan Ulama-Ulama NU dalam merumuskan Pancasila dan UUD 1945 yang menjadi kesepakatan bersama itulah yang membuat NU akan membela hasil-hasilnya saat Indonesia dihadang dengan berbagai pemberontakan yang hendak mengganti NKRI yang berdasarkan

---

[172]Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan politik: teori belah bambu, masa demokrasi terpimpin, 1959-1965*. Gema Insani, 1996. Lihat juga, Feith, Herbert. "Soekarno Militer dalam Demokrasi Terpimpin. (Jakarta : Pustaka Sinar Harapan, 1995)

[173]Darmawan Harefa, and M. M. Fatolosa Hulu. *Demokrasi Pancasila di era Kemajemukan*. (Jogjakarta: PM Publisher, 2020)

[174]Abdul Mun'im DZ, *Piagam Perjuangan Kebangsaan, ...*, h. 87.

[175]*Piagam Perjuangan Kebangsaan,* , h. 87.

Pancasila dan UUD 1945 itu dengan bentuk lain. Kesetiaan NU pada Pancasila tidak diragukan dan menolak segala bentuk penyimpangan.[176]

Tahun 1989 NU merumuskan pedoman berpolitik dengan menekankan *akhlaqul karimah* sebagai etika sosial dan norma politik. Keterlibatan warga NU dengan partai politik bersifat individual, tidak atas nama organisasi, karena NU telah kembali menjadi organisasi sosial keagamaan yang mengurusi masalah sosial, pendidikan dan dakwah. Warga NU diberikan tuntunan melalui sembilan pedoman berpolitik warga NU agar dalam perjuangan kebangsaannya bisa mejadi teladan dalam menjalankan politik yang santun sesuai dengan etika dan norma yang ada. Warga NU telah berikrar untuk senantiasa mengintegrasikan perjuangan kebangsaan dengan perjuangan keagamaan yang merupakan misi abadi yang terus diperjuangkan.[177]

Fikrah Nahdliyah merujuk pada pemikiran dan pandangan yang dianut oleh Nahdlatul Ulama (NU), sebuah organisasi Islam terbesar di Indonesia. Pemikiran ini mencakup prinsip-prinsip politik dan sosial yang menggabungkan nilai-nilai agama dengan konteks sosial dan politik modern. Sosialisasi Fikrah Nahdliyah bertujuan untuk mengedukasi masyarakat dan anggota NU tentang pandangan politik dan sosial organisasi ini. Fikrah Nahdliyah merespon sikap ekstrimisme HTI dalam perjuangan penerapan sistem khilafah yang dilakukan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)[178] di Indonesia yang menganut sistem demokrasi berdasarkan Pancasila, dianggap tidak setia dengan UUD 1945. Isu politik yang dibawa HTI mendapat tempat dalam wacana publik namun ditolak oleh berbagai pihak. NU jelas menolak karena perjuangan HTI merupakan *ahistoris* dari perjalanan bangsa-negara (nation-state) Republik Indonesia. Hizbut Tahrir di tanah kelahirannya merupakan sebuah partai politik, tiba di Indonesia tidak mungkin bisa jika belum bersepakat untuk tunduk dalam sistem demokrasi Pancasila.[179]

[176]Ajat Sudrajat, "Demokrasi Pancasila dalam Perspektif Sejarah." *Mozaik: Kajian Ilmu Sejarah* 8.1 (2016).

[177]Abdul Mun'im DZ, *Piagam Perjuangan Kebangsaan, ...*, h. 115

[178]Masdar Hilmy, "Akar-Akar Transnasionalisme Islam Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)." *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 6.1 (2011): 1-13.

[179]Ajat Sudrajat, "Demokrasi Pancasila dalam Perspektif Sejarah." *Mozaik: Kajian Ilmu Sejarah* 8.1 (2016).

BAB VI
PENUTUP

A. Kesimpulan

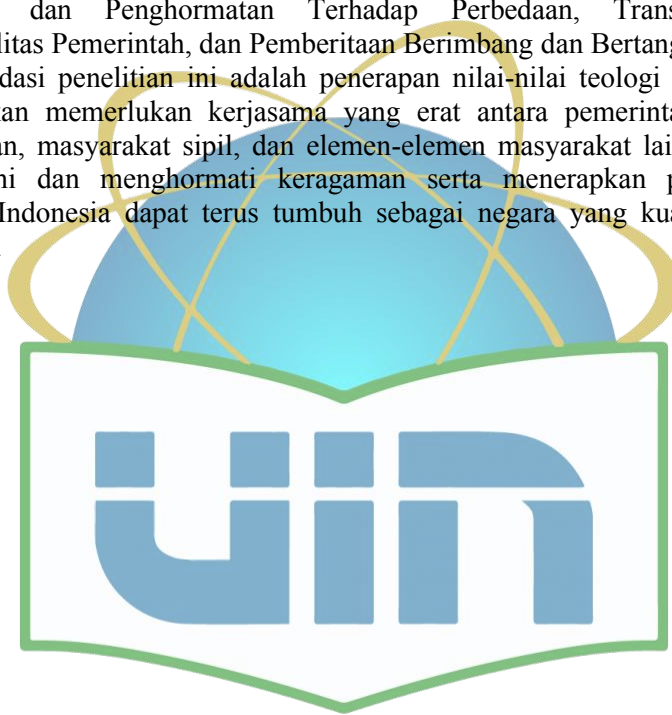
Setelah melalui pembahasan secara mendalam dan mendapatkan intisari kesimpulan dalam penelitian ini sebagai penemuan suatu yang baru (*novelty*) yaitu:

1. Diskursus teologi politik Islam adalah upaya untuk mengintegrasikan prinsip-prinsip agama Islam ke dalam struktur dan tata kelola politik dengan pendekatan beragam dipengaruhi oleh berbagai faktor seperti tradisi, budaya, dan konteks sejarah. Peneliti merumuskan konstruksi teologi politik perspektif Nahdlatul Ulama secara sederhana sebagai sebuah Teologi yang Moderat-Progresif dan Maslahat-Transformatif.
2. Konstruksi teologi politik kebangsaan Nahdlatul Ulama menganut ideologi ahlusunnah wal jamaah sebagai teologi yang dikenal moderat (*washatiyah*) dan menggunakannya sebagai metode berpikir (*manhajul fikr*). Salah satu pikiran yang kian kokoh bagi NU adalah agama-negara dua pilar penting untuk memenuhi rasa aman jamaah, masyarakat, rakyat. Pilar ini terus dijaga dari kepentingan ideologi dan teologi politik dengan corak yang tidak menghormati persatuan dan kesatuan serta mengacaukan keadaan yang sudah terbentuk; aman dan damai. NU mengelaborasi Ahlussunnah waljamaah sebagai doktrin teologi dan *manhajul fikr* dengan kepekaan membaca persoalan keragamaan di ruang publik yang selalu memiliki potensi konflik vertikal-horizontal. Sebagai organisasi yang sudah sejak awal berjuang, NU terus mencari dan menemukan format atas sikap terbaik agar seantiasa terjaganya kesatuan dan persatuan bangsa. Konsistensi terbentuk dalam politik kebangsaan yang tak pernah ragu untuk mengambil sikap agar bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), Ideologi negara Pancasila, UUD 1945 dan komitmen pada Bhinneka Tunggal Ika bebas dari ancaman dari luar maupun dari dalam.
3. Konsep teologi politik kebangsaan Nahdlatul Ulama berdasarkan Ahlussunah waljamaah melalui teologi yang moderat memandang bangsa Indonesia merupakan Rahmat dari Allah Swt harus disyukuri dengan cara menjaga dan memajukan peradabannya.
4. Dasar pemikiran NU dalam mempertahankan NKRI dan menghadapi teologi transnasional yang cenderung tidak menghargai sistem demokrasi yang sudah sudah ada, kemerdekaan yang sudah didapat, toleransi terhadap sesama. NU telah mengadopsi pendekatan yang lebih inklusif terhadap demokrasi dengan mengakui prinsip-prinsip demokrasi. Sedangkan, HTI memiliki pandangan anti-demokrasi dalam arti bahwa mereka menolak sistem demokrasi sekuler dan berupaya menggantikannya dengan khilafah. Kehadiran ideologi transnasional pascareformasi membuat NU harus menghadang ormas-ormas radikal dan intoleran di ruang publik karena tidak sesuai dengan cita-cita bangsa yang berlandaskan Pancasila. Selain dengan menghadang melalui gerakan-gerakan politik, NU juga memerkuat pengkaderan terhadap jamaah NU dengan mengajarkan pikiran-pikiran

terbuka perspektif NU dan menanamkan prinsip politik NU dalam menjawab tantangan dan dinamika kehidupan bangsa.

B. Saran dan Rekomendasi

Setelah melewati proses pembahasan dan mendapatkan intisari dalam penelitian ini, maka dapat ditindak lanjuti beberapa saran dan rekomendasi, sebagai berikut:

1. Implementasi nilai-nilai politik kebangsaan di Indonesia adalah suatu upaya penting untuk membangun kesatuan dan stabilitas dalam masyarakat yang beragam. Berikut adalah beberapa saran yang bisa dipertimbangkan dalam melaksanakan implementasi nilai-nilai politik kebangsaan: Pendidikan Nilai-Nilai Kebangsaan, Penguatan Identitas Nasional, Partisipasi Aktif Masyarakat, Toleransi dan Penghormatan Terhadap Perbedaan, Transparansi dan Akuntabilitas Pemerintah, dan Pemberitaan Berimbang dan Bertanggung Jawab.
2. Rekomendasi penelitian ini adalah penerapan nilai-nilai teologi politik NU di NKRI akan memerlukan kerjasama yang erat antara pemerintah, organisasi keagamaan, masyarakat sipil, dan elemen-elemen masyarakat lainnya. Dengan memahami dan menghormati keragaman serta menerapkan prinsip-prinsip inklusif, Indonesia dapat terus tumbuh sebagai negara yang kuat, stabil, dan harmonis.

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

Abbas, Siradjuddin, *I'tiqad Ahlussunnah wal Jama'ah*, Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1982.

Abdillah, Masykuri, "Negara Ideal Menurut Islam dan Implementasinya pada Masa Kini"

Abdul Mun'im DZ, *Fragmen Sejarah NU, Menyambung Akar Budaya Nusantara* Jakarta: Pustaka Compass, 2017.

Abdullah, Amin, *Falsafah Kalam di Era Post-Modernisme,* Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2009.

Abdullah, Taufik dan Muhammad Hisyam, *Sejarah Umat Islam Indonesia,* Jakarta: PT Intermasa, 2003.

Abdussami, Humaidy dan Ridwan Fakla AS. (Ed.), *Biografi 5 Rais "am Nahdlatul Ulama,* Yogyakarta: LTN-NU dan Pustaka Pelajar, 1995.

Adisusilo, S., *Sejarah Pemikiran Barat: Dari Klasik sampai Yang Modern*, Jakarta: Rajawali Press, 2013.

Agung, Ide Anak Agung Gede, *Perjanjian Renville,* Jakarta: Sinar Harapan, 1991.

Ahmed, Houriya, and Hannah Stuart. "Hizb Ut-Tahrir; Ideologi and Strategy, London: Centre for Social Cohesion, 2009.

Ahmed, Houriya, and Hannah Stuart. "Hizb Ut-Tahrir; IDEOLOGY AND STRATEGY." London: Centre for Social Cohesion, 2009.

Akhiyat, Akhiyat, and Win Usuluddin. "Negera Utopia eks Hizbut Tahrir Indonesia." Surabaya: Imtiyas, 2019.

Akhmad dan Munawir Aizi (ed), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan,* Cet.II, Bandung: Mizan, 2015.

Al Amin, Ainur Rofiq, *Membongkar Proyek Khilafah Ala Hizbut Tahrir Indonesia* (HC). LKiS Pelangi Aksara, 2012.

Al Amin, Ainur Rofiq. *Khilafah HTI dalam timbangan*, Jakarta: Pustaka Harakatuna, 2017.

Al-Barsany, Noer Iskandar, 1992, "Politik Islam di Indonesia", dalam Masdar Farid Mas'udi (ed.), *Fiqh Permusyawaratan/Perwakilan Rakyat*, Jakarta: P3M-RMI,1992.

Al-Hamidy, Abu Dzarrin, dkk, *Sarung & Demokrasi: Dari NU untuk Peradaban Keindonesiaan*, Surabaya: Khalista, 2008.

Ali, As'ad Said, *Negara Pancasila, Jalan Kemaslahatan Berbangsa,* Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 2009.

Ali, Syaikhul Islam, *Kaidah Fikih Politik: Pergulatan Pemikiran Politik Kebangsaan Ulama*, Sidoarjo, Yayasan Bumi Salawat Progresif, 2018.

Al-Mawardi, *al-Ahkām al-Sulṭāniyah,* Beirut: Dār al-Fikr, tth.

Al-Māwardi, Ali bin Muhammad bin Muhammad, *al-Ahkām al-Sulthāniyyah*, Kairo: Dâr al-Hadīs, tt.

Al-Mawdudi, Abu al-A'la, *Toward Understanding Islam,* Kuwait: al-Faysal Press, 1992

Al-Qardhawi, Syeikh Yusuf, *Al-Shahwah al-Islamiyah bayin al-juhud wa al-tatharruf,* Cairo: Bank al-Taqwa, 1406 H.

Al-Qurtuby, Sumanto, *Nahdltul Ulama, dari Politik Kekuasaan sampai Pemikiran Keagamaan,* Semarang: eLSA Press, 2014.

Al-Zastrow, *Gus Dur Siapa Sih Sampean? Tafsir Teoritis atas Tindakan dan Pernyataan Gus Dur*, Jakarta: Erlangga, 1999.

Amin, Masyhur, *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraannya*, Yogyakarta: al- Amin Press, 1996.

Amin, Nasihun, *Paradigma Teologi Politik Sunni: Melacak Abu Al-Hasan Al-Asy'ari (W.324/935) Sebagai Perintis Pemikiran Politik Islam,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.

Amir, Mafri, *Historiografi Pers Islam Indonesia,* Jakarta: Quantum, 2000.

Amir, Zainal Abidin, and Imam Anshori Saleh. *Soekarno dan NU: titik temu nasionalisme*. Lkis Pelangi Aksara, 2013.

Amstrong, Karen, *Sejarah Tuhan; Kisah 4.000 Tahun Pencarian Tuhan dalam Agama-Agama Manusia*, Mizan, Jakarta: 1993. Terjemahan dari *A History of God: From Abraham to the Present, the 4000 Year Quest for God* (1993).

Anam, A. Khoirul, et.al, *Ensiklopedia Nahdlatul Ulama: Sejarah, Tokoh, dan Khazanah Pesantren,* Jakarta: Mata Bangsa dan PBNU, 2014.

Anam, Choirul, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, Surabaya: Duta Aksara Mulia, 1985.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, London-New York: Verso Published, 2006.

An-Nabhani, Taqiyuddin, *Mafahim Hizbut Tahrir,* Jakarta: Hizbut Tahrir Indonesia, 2011.

An-Naim, Abdullahi Ahmed, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hukum Internasional dan Hak-Hak Asasi Manusia*, Yogyakarta: LKiS, 1994.

Anshari, Endang Saifuddin, *Piagam Jakarta, 22 Juni 1945: sebuah konsensus nasional tentang dasar negara Republik Indonesia (1945-1959),* Jakarta: Gema Insani, 1997.

Arkoun, Mohamed, *Nalar Islami dan Nalar Modern, Berbagai Tantangan dan Jalan Baru,* Jakarta: INIS, 1994.

Assyaukanie, Luthfi, and Samsudin Berlian, *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*, Jakarta: Reedom Institute, 2011

Assyaukanie, Luthfi, *Islam and The Secular State in Indonesia*, Singapore: ISEAS, 2009

Asy'ari, Suaidi, *Nalar Politik NU & Muhammadiyah: Over Crossing Java Sentris*, Yogyakarta: LKiS, 2009.

Audah, Jasser, *Maqasid Al-Syariah*, Beirut: Al-Ma'had Al-Maliky li Al-Fikr Al-islami, tt.

Ayubi, Nazih, *Political Islam Religion and Politics in the Arab World*, 1st Edition, London: Routledge, 1993.

Aziz, Abdul, *Chiefdom Madinah: Salah Faham Negara Islam,* Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011.

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII& XVIII, Akar Pembaruan Islam Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2005

_______, *Konteks Berteologi di Indonesia, Pengalaman Islam,* Jakarta: Paramadina, 1999.

_______, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Postmodernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996

_______, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia*, Hawaii: Universitas of Hawai Press Honolulu, 2004.

_______, "Political Islam in Post-Soeharto Indonesia," in Virginia Hooker and Amin Saikal (eds.), *Islamic Perspectives on the New Millenium,* (Pasir Panjang, Singapore, Institut of Southeast Asian Studies, 2004.

_______, *Reposisi Hubungan Agama dan Negara: Merajut Kerukunan Antar Ummat,* Jakarta: Penerbit Kompas, 2002.

Bachtiar, Tiar Anwar & Pepen Irfan Fauzan, *Persis dan Politik: Sejarah Pemikiran dan Gerakan Aksi Politik Persis 1923-1997*, Jakarta: Pembela Islam, 2010.

Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.

Bakker, Anton dan Ahmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat,* Yogyakarta: Kanisius, 1994.

Bakti, Andi Faisal, "*Collective Memories of the Qahhar Movement*," dalam Mary S. Zurbuchen, (Ed). Beginning to Remember, Singapore: National University of Singapore, 2005.

Bakti, Andi Faisal, *Collective Memories of the Qahhar Movement," in Mary S. Zurbuchen, ed. Beginning to Remember*, Seattle: University of Washington Press; Singapore: National University of Singapore, 2005.

Baso, Ahmad, *Historiografi Khittah dan Politik Nahdlatul Ulama, Sebuah Kontribusi untuk Kajian Politik dan Studi Keislaman Nusantara,* Jakarta, Yayasan Garuda Bumandhala, 2021.

Baudet, Ernest Henri Philippe, Izaak Johannes Brugmans, *Politik Etis dan Revolusi Kemerdekaan*, Jakarta: YOI, 1987.

Bellah, Robert N., "Civil Religion: The American Case," dalam Robert N. Bellah dan Philip E. Hammond, *Varietiesof Civil Religion,* San Francisco: Harper and Row, Publisher, 1980.

Berger, Peter L., *The Desecularization of the Word: Resurgent Religion and Word Politics,* Washington DC: Ethic and Public Police Center, William B Eerdmans Publishing Company, 1999.

Bizawie, Zainul Milal, *Laskar Ulama-Santri Dan Resolusi Jihad*, Tangerang: Pustaka Compass, 2014.

Boeree, C. George, *Personality Theories*, Yogyakarta: Primasophie, 2006

Bruinessen, Martin van, *NU Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta: LKiS 1994.

Bruinessen, Martin van, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta: LKiS, 1994.

Bruinessen, Martin Van, *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*, Yogyakarta, Yayasan Bentang Budaya, 1999.

Bruinessen, Martin van, *Traditional Muslim in a Modernizing World: The Nahdlatul Ulama and Indonesia's New Order Politics, Fictional Conflict and the Search for a New Discourse*, (*NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa Pencarian Wacana Baru*); diterjemahkan oleh Farid Wajidi, Edisi Cet. 1, Yogyakarta: LKiS, 1994.

Bubalo, Anthony and Greg Fealy, *Joining the Caravan? The Middle East, Islamism and Indonesia,* New South Wales: Lowy Institute for Internasional Policy, 2005

Budiardjo, Miriam, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: Gramedia, 2002.

Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press, 2011.

Darwis, Yuliandre, *Sejarah Perkembangan Pers Minangkabau (1856-1945),* Jakarta: Gramedia, 2013.

Dhakidae, Daniel, *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003.

Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai,* Jakarta: LP3ES, 1983.

Djatnika¸Rachmat, "Sosialisasi Hukum Islam di Indonesia", dalam Abdurrahman Wahid et.al., *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990.

Donald, Mc. and Lee Cameron, *Western Political Theory*, Part II, California: Pamona Collage, 1968.

Duverger, Maurice, *Sociologia Politica*, Spanyol: Ariel, 1981.

DZ, Abdul Mun'im, *Piagam Perjuangan Kebangsaan,* Jakarta: SetJen PBNU-Online, 2011.

Effendi, Bahtiar, *Islam dan Negara; Transformasi Gagasan dan Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 2009.

Elson, R. E. and Chiara Formichi, *Why did Kartosuwiryo start shooting? An account of Dutch—Republican—Islamic forces interaction in West Java, 1945-1949?* (Cambridge University Press on behalf of Department of History, National University of Singapore Stable URL: http://www.jstor.org/stable/23020339 Diakses, 24 April 2017 pukul 15:13 Wib.

Emerson, Rupert, *From Empire to Nation: The Rise to Srlf-Assertion of Asian and African People,* Boston: Beacon Press, 1960.

Erikson, Robert S. and Kent L. Tedin, *American Public Opinion,* Sixth Edition, New York: Longman, 2003.

Esposito, John L., *The Future of Islam*, USA: Oxford University Press, 2010.

Fealy, Greg, *Islamic Radicalism in Indonesia: The Faltering revival,* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2004.

Fealy, Greg, *Tradisionalisme Radikal; Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*. LKIS Pelangi Aksara, 1997.

Federspiel, Howard M., *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia,* New York: Cornell University, 1970.

Feillard, Andree, *NU vis-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, Yogyakarta: LKiS,1999.

Feith, Herbert. "Soekarno Militer dalam Demokrasi Terpimpin. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1995.
Ferm, Fergilius, “Theology”, dalam Dagobert D. Runes (Ed.), *Dictionary of Philosophy,* Totowa New Jersey: Littlefield, 1976.
Fealy, Greg, *Ijtihad Poltik Ulama, Sejarah NU 1952-1967,* terjemahan dari buku aslinya *Ulama and Politics in Indonesia, a History of Nahdlatul Ulama 1952-1967,* Yogyakarta: 2003.
Fitriani, et.al., *The Current State of Terrorism in Indonesia: Vulnerable Groups, Network, and Responses,* Jakarta: Center for Strategic and International Studies, 2018.
Goodin, Robert E. and Hans-Dieter Klingemann, *A New Handbook of Political Science*, New York: Oxford University Press, 1996.
Gramsci, Antonio, *Selection from Prisson Notebooks,* New York: International Publishers,1971.
Gusti, A. B. Menoh, *Agama Dalam Ruang Publik: Hubungan Agama dan Negara dalam Masyarakat Post-Sekuler Menurut Jurgen Habermas,* Yogyakarta: Kanisius, 2015.
Habermas, Jürgen, “Ruang publik: Artikel ensiklopedia.” Dalam Stephen Eric Bronner dan Douglas M. Kellner (eds.), *Teori dan Masyarakat Kritis*: A Reader, hal. 136–42. Diterjemahkan oleh Sara Lennox dan Frank Lennox, New York dan London: Routledge, 1989.
Habermas, Jürgen, “The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology”, dalam *The Power og Religion in the Public Sphere,* by Eduardo Mandieta and Jonathan Vanantwerpen, New York: Columbia University Press, 2011.
Habermas, Jürgen, *Ruang Publik: Sebuah Kajian tentang Kategori Masyarakat Borjuis*, Jogjakarta: Kreasi Wacana, 2010
Habermas, Jürgen, *Teori Tindakan Komunikatif, Buku Satu, Rasio dan Rasionalisasi Masyarakat*, cetakan ketiga, diterjemahkan oleh Nurhadi, Kreasi Wacana, Yogyakarta. 2009.
Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere*. (Trans: Thomas Burger, Britain: Polity Press, 1989.
Habermas, Jürgen, *Tiga Model Normatif untuk Demokrasi* dalam Felix Baghi (ed.), Kewarganegaraan Demokratis. Yogyakarta: Kumpulan Karangan, 2012.
Habibie, Baharuddin Jusuf, *Detik-Detik Yang Menentukan: Jalan Panjang Indonesia Menuju Demokrasi,* Jakarta: THC Mandiri, 2006.
Haidar, Ali, *Nahdhatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fiqh dalam Politik*, Jakarta: Geramedia, 1994.
Haidar, M. Ali, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia, Pendekatan Fikih dalam Politik*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998.
Halmpern, Manferd, “Toward Futher Modernization of the Study of New Nations”, *Word Politics*, No. XVII, 1964, h. 173. Dikutip dari Saut Sirait, *Politik Kristen di Indonesia,* Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2001.
Hanafi, A., *Pengantar Theology Islam*, Jakarta:Pusaka al-husna, 1995.

Hanafi, Hasan, *Min al-Aqidah ila al-Tsawrah al-Muqaddimat al-Nadhariyat*, Beirut; Dar al-Tanwir li al-iba'ah wa al-Nasyr,1988.
Hanafi, Hasan, Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Dialog Timur dan Barat: Menuju Rekonstruksi Metodologi Pemikiran Politik Arab Yang Progresif dan Egaliter,* Jakarta: Diva Press, 2013.
Hanafi, Hassan, "Al-Yasar Al-Islami", dalam *Al-Din wa al-Tsaurah*, Kairo: Maktabah Madlubi, 1981.
Hanafi, Hassan, *Islamologi 1 Dari Teologi Statis Ke Anarkis*, Yogyakarta, Pelangi Aksara, 2004.
Hanafi, Hassan, *Studi Filsafat 1*, Yogyakarta, LKiS, 2015.
Hanbal, Ahmad bin, *Al-Musnad,* Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyyat, tt, Hadis nomor 17680 dan 22335.
Haq, Fajar Riza Ul, "*Intoleransi di Tahun Politik,*" Harian *Kompas,* 7 Maret 2013.
Hardiman, F. Budi, *Demokrasi Deliberatif: Menimbang Negara Hukum dan Ruang Publik dalam Teori Dsikursus Jurgen Habermas,* Yogyakarta: Kanisius, 2009.
Hardiman, Frans Budi, *Demokrasi Deliberatif, Menimbang 'Negara Hukum' dan 'Ruang Publik' dalam Teori Diskursus Jurgen Habermas*, Yogyakarta: Kanisius, 2009.
Hardiman, Frans Budi, *Menuju Masyarakat Komunikatif, Ilmu, Masyarakat, Politik dan Post-Modernisme Menurut Jurgen Habermas*, Yogyakarta: Kanisius, 2009.
Harefa, Darmawan, and M. M. Fatolosa Hulu. *Demokrasi Pancasila di era Kemajemukan*. Jogjakarta: PM Publisher, 2020.
Hart, Michael, *100 Tokoh Paling Berpengaruh di Dunia*, Jakarta: Naorabooks, 2012.
Haryatmoko, *Etika, Politik dan Kekuasaan*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2003.
Haryatmoko, *Mencari Akar Fanatisme Ideologi, Agama atau Pemikiran,* Jakarta: Ghalia Indonesia, 2003.
Hasan, Noorhaidi, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru,* Jakarta: LP3ES & KITLV-Jakarta, 2008.
Hasil Keputusan Musyawarah Nasional Ulama Nomor:02/Munas/VII/2006, Tentang Bahstul Masail Maudluiyyah.
Herbert Feith and Lance Castles, (eds.), *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965,* (Jakarta: LP3ES,1998).
Hidayat, Komaruddin dan Ahmad Gaus AF, (Ed), Pengantar : *Islam, Negara & Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer,* Jakarta: Paramadina, 2005.
Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama, sebuah Kajian Hermeutik* Bandung: PT Mizan Pustaka, 2011.
Hizbut Tahrir Indonesia, Manifesto Hizbut Tahrir untuk Indonesia: Indonesia, Khilafah, dan Penyatuan Kembali Dunia Islam, (Jakarta: HTI-Press, 2000), h. 5.
Hizbut Tahrir, *Ajhizatu ad-Daulah al-Khilâfah.* Penerjemah Yahya A.R, *Struktur Negara Khilafah: Pemerintahan dan Administrasi*. Jakarta: HTI-Press, 2006.
Hizbut Tahrir, *Mafahim Siyasah lil Hizb al-Tahrir*, Beirut: Dar al-Ummah, 1425H/2005M.

Hizbut Tahrir, *Mengenal Hizbut Tahrir dan Strategi Dakwah Hizbut Tahrir* (terj.) Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2010.

Dijk, C. Kees van, "Rebellion under the banner of Islam: the Darul Islam in Indonesia." Rebellion under the Banner of Islam. Brill, 2014.

Falaakh, M. Fajrul, 1994, "Jam'iyah Nahdlatul Ulama: Kini, Lampau dan Datang", dalam Ellyasa KH. Darwis (ed.) *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*, Yogyakarta: LKiS, 1994.

Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilzation and the Remaking of the Word Order,* New York: Touchstone, 1996.

Ichwan, Moch Nur, "Ulama, Negara-Bangsa, Dan Etnonasionalisme Religius: Kasus Banda Aceh," dalam *Ulama, Politik, dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-Kota Indonesia*, Ibnu Burdah (ed.), Yogayakarta: Pusat Pengkajian Islam Demokrasi dan Perdamain (PusPIDeP), 2019.

Ida, Laode, *Anatomi Konflik NU, Elit Islam dan Negara*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996.

Irsyam, Mahrus, *Ulama dan Politik: Upaya Mengatasi Krisis*, Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1984.

Ismail, Faisal, *Ideologi, Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila*, Yogyakarta: Tiara Wacana,1999.

Kamil, Syukron, *Pemikiran Politik Islam Tematik,* Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013.

Karagiannis, Emmanuel, *Political Islam in Central Asia: The Challenge of Hizb ut-Tahrir,* London: Routledge, 2010.

Kartodirjo, Sartono, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru, Sejarah Pergerakan Nasional,* Yogyakarta: Ombak, 2014.

Keputusan Munas Alim Ulama NU No. II/MAUNU/1404/1983 tentang Pemulihan Khittah NU 1926. Pembahasan tentang hal ini, lihat: Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila*, Jakarta: Sinar Harapan,1996

Khaldun, Ibn, *Filsafat Islam tentang Sejarah,* (terj) Charles Issawi, berjudul asli *An-Arab Philosophy of History,* Jakarta: Tintamas, 1976.

Khuluq, Lathiful, *Fajar Kebangunan Ulama Biografi K.H. Hasjim Asy'ari*, Jogjakarta, LKiS: 2000.

Littlejohn, Stehpen, *Theories of Human Communication,* (California: Wadswort Publishing Company, 1989

Lubis, Mochtar, H. Baudet, I. J. Brugmans, *Politik Etis dan Revolusi Kemerdekaan*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1987.

Maarif, Ahmad Syafii, Abdurrahman Wahid (Ed), *Ilusi Negara Islam, Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, Jakarta: Gerakan Bhinneka Tunggal Ika, The Wahid Institute dan Maarif Institute, 2009.

Madjid, Nurcholis, *Bilik-bilik Pesantren*, Jakarta: Paramadina, 1997.

Madjid, Nurcholish, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi,* Jakarta: Paramadina, 1999.

Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah telaah Kritis tentang Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan,* Jakarta: Paramadina, 1992.

Mahendra, Yusril Ihza, *Modernism and Fundamentalism in Islamic Politics, Conparative Study of Two Islamic Political Parties: Masyumi from Indonesia and Jama'at-i-Islami-yi from Pakistan, 1940-1960,* Jakarta: Paramadina, 1999.
Mahmudi, Yon, *Islamising Indonesia: The Rise of Jamaah Tarbiyah and Prosperous Justice Party (PKS),* Canberra: ANU E Press, 2008.
Malik, Dedy Djamaluddin dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia, Pemikiran & Aksi Politik*, Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998.
Mandaville, Peter, et.al., *Transnational Islam in South and Southeast Asia: Movement, Network, and Conflict Dynamic,* Washington: The National Bureau of Asian Research, 2009.
Mandaville, Peter, *Transnational Muslim Politic: Reimagining the Umma,* London and New York: Routledge, 2001.
Manzūr, Ibn, *Lisān al-'Arab,* Beirut: Dār al-Shadir, t.th, Juz XII
Marijan, Kacung, *Sistem Politik Indonesia: Konsolidasi Demokrasi Pasca Orde Baru*, Jakarta: Kencana, 2019.
Mas'ud, Abdurrahman dkk., *Dinamika Pesantren dan Madrasah*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
Maslow, Abraham, *Religion, Value, and Peak-Experiences*, Columbus: Ohis State University Press: 1964
McLellan, David, *Ideology,* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
Misrawi, Zuhairi, *Madinah: Kota Suci, Piagam Madinah, dan Teladan Muhammad SAW*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2009.
Moleong, Lexi J., *Metode Penelitian Kualitatif,* Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995.
Mubarok, Fuad, et.al., *Genealogi Islam Radikal; Gerakan Salafi Radikal di Indonesia,* Jakarta: Rajawali Press, 2004.
Mudzhar, M. Atho, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
Muhdjir, Noeng, *Metode Penelitian Kualitatif,* Yogyakarta: Sarasin, 1989.
Muhtadi, Asep Saeful, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama: Pergulatan Pemikiran Politik Radikal dan Akomodatif*, Jakarta: Pustaka LP3ES, 2004.
Muhtarom, Ali, *Gerakan Keagamaan Islam Transnasional: Diskursus dan Kontestasi Wacana Islam Politik di Indonesia*, Jogjakarta: Pustaka Ilmu, 2019.
Mujani, Saiful, dkk, *Benturan Peradaban: Sikap dan Perilaku Islamis Indonesia Terhadap Amerika Serikat*, Jakarta: Nalar, 2005.
Mujani, Saiful, *Muslim Demokrat; Islam, Budaya demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca Orde Baru,* Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2007.
Mujibuddin, M. *Radikalisme, Terorisme, dan Islamisme*. Jogjakarta: IRCiSoD, 2022.
Muvid, Muhamad Basyrul, *Para Sufi Moderat: melacak pemikiran dan gerakan spiritual tokoh sufi Nusantara hingga dunia*, Jakarta: Aswaja Pressindo, 2019.
Dalam Berita Nahdalatoel Oelama (BNO)." *Ahkam*, Vol. 5, 2017.

Najib, Muhammad Ainun, "NU, Soekarno Dan Staat Islam: Wacana Negara Islam Nasution, Robby Darwis, "Kyai Sebagai Agen Perubahan Sosial Dan Perdamaian Noeh, Munawar Fuad dan Mastuki HS, ed., *Mwnghidupkan Ruh Pemikiran K.H. Achmad Siddiq,* 1 ed., Jakarta: Logos, 1999; "Kyai Achmad," in *AULA Risalah NU,* vol. 8, Surabaya: PWNU Jawa Timur, 1991.

Nakamura, Mitsio, "*Tradisionalisme Radikal: Catatan Muktamar Semarang 1979*", dalam Greg Fealy dan Greg Barton, *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Terj. Ahmad Suedi (dkk), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama – Negara*, Yogyakarta: LKiS, 1997.

Nasution, Harun, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 2006.

Nata, Abuddin, *Metodologi Studi Islam,* Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2004.

Naumkin, Vitaly, *Radical Islam in Central Asia: Between Pen and Rifle,* Oxford: Rowman and Littefield Publisher, 2005.

Ni'am, Syamsun, *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq: Membumikan Tasawuf,* Jakarta: Erlangga Press, 2009

Noer, Deliar, *Gerakan Islam Modern di Indonesia 1900-1942,* Jakarta: LP3ES, 1996.

Noer, Deliar, *Partai Islam di Pentas Nasional*, 1945–1965 (Islamic Parties in the National Drama, 1945–1965), Jakarta: GrafitiPress, 1987.

Nurdin, Abidin, et al. *Gerakan Sosial Keagamaan di Indonesia*, Aceh, Madani Press, 2020.

Rahardjo, M. Dawam, *"*Nahdlatul Ulama dan Politik*"* dalam buku yang ditulis oleh Asep Saeful Muhtadi, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama; Pergulatan Pemikiran Politik Radikal dan Akomodatif*, Jakarta: LP3ES, November 2004.

Rahman, Budhi Munawar, *Argumen Islam untuk Sekularisme*, Jakarta: Grasindo: 2010.

Ridwan, Nur Khaliq, *Regenerasi NII Membedah Jaringan Islam Jihadi di Indonesia*, Jakarta: Erlangga, 2008

Ridwan, *Paradigma Politik Nu: Relasi Sunni-Nu dalam Pemikiran Politik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Ridwan, *Paradigma Politik NU: Relasi Sunni-NU dalam Pemikiran Politik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Rijal, Syamsul, Din Wahid Asnawati, and Suhanah Adlin Sila. "Perkembangan paham kegamaan transnasional di Indonesia." (2011).

Rinakit, Sukardi, "Mencari Indonesia," Pengantar dalam Piet H. Khaidir, *Nalar Kemanusiaan Nalar Perubahan Sosial*, Jakarta: Teraju, 2006.

Rodee, Carlton Clymer, et al., *Pengantar Ilmu Politik*, cet.5, Jakarta: Rajawali Press, 2002.

Roy, Olive, *Globalized Islam: The Search for a New Umma,* London: C.Hurst and Company, 2004.

Salim, Hairus, M. Ridwan, Kultur Hibrida: Anak Muda NU di Jalur Kultural, Yogyakarta: LkiS, 1999.

Santoso, Arif Gunawan. *Pergeseran Strategi Fundamentalisme Islam: Studi HTI sebagai Gerakan Sosial*. Banten: Penerbit A-Empat, 2015.

Schrooeder, Ralp, *Max Weber tentang Hegemoni dan Sistem Kepercayaan,* ed. Heru Nugroho, Yogyakarta: Kanisius, 2002.
Shobron, Sudarso, *Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama dalam Pentas Politik Nasional*, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2003.
Siddiq, Achmad, *Khittah Nahdliyyah*, Surabaya: Balai Buku, 1980.
Siraj, Said Aqil, *Darul Misaq Indonesia Negara Kesepakatan, Pandangan KH. Ma'ruf Amin,* Jakarta: UNJ PRESS, 2021.
Sirry, Mun'im A,. *Membendung Militansi Agama: Iman Dan Politik Dalam Masyarakat Modern*. Penerbit Erlangga, 2003.
Sitompul, Einar Martahan, *NU & Pancasila*. LKiS Pelangi Aksara, 2011.
Smith, Donald Eugene, *Agama dan Modernisasi Politik, Suatu Kajian Analitis,* Terj. Machnun Husein, Jakarta: Rajawali, 1985.
Soekarno, *Lahirnya Pancasila, dalam Tujuh Bahan Indoktrinasi,* Jakarta: DPA, 1961.
Sou'yb, Joesoef, *Perkembangan Teologi Modern*, Jakarta: Rimbow, 1987.
Stange, Paul, *Politik Perhatian: Rasa Dalam Kebudayaan Jawa*, Yogyakarta: LKiS, 1998.
Sugiono, Muhadi, *Kritik Antonio Gramsci Terhadap Pembangunan Dunia Ketiga,* Cet.I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
Suhelmi, Ahmad, *Pemikiran Politik Barat*, Jakarta: Gramedia, 2001.
Sujati, Budi, *Eksistensi Nahdlatul Ulama Jawa Barat (1931-1967)*, Disertasi UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2019.
Sunarko, A., "Dialog Teologis dengan Jurgen Habermas", dalam Paul Budi Kleden, *Dialektika Sekularisasi: Diskusi Habermas-Ratzinger*, Yogyakarta: Lamalera, 2010.
Sunarko, A., *Ruang Publik dan Agama Menurut Habermas dalam Ruang Publik Melacak "Partisipasi Demokratis" dari Polisi sampai Cyber Space*, F. Budi Hardiman (ed), Yogyakarta: Kanisius, 2010.
Sunyoto, Agus, *Atlas Wali Songo, Buku pertama yang mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah,* Jakarta: Pustaka IiMaN, 2016.
Sunyoto, Agus, *Fatwa Dan Resolusi Jihad, Sejarah Perang Rakyat Semesta di Surabaya 10 November 1945,* Surabaya: LTN Pustaka, 2020.
Suroso, Eko Maulana Ali, *Energi Agama dalam Kuasa, Merapikan Nilai-Nilai Agama dalamPemerintahan*, Bandung: Mutiara Press, 2008.
Susanto, Ahmad, *Filsafat ilmu: Suatu kajian dalam dimensi ontologis, epistemologis, dan aksiologis*. Bumi Aksara, 2021.
Syamsuddin, Din, *Islam dan Politik Era Orde Baru,* Jakarta: Logos, 2001.
Syukur, Suparman, "Islam Radikal VS Islam Rahmah Kasus Indonesia." *Jurnal Theologia*, Vol. 23, No. 1, 2017.
Tahir, Ach. *Sejarah gerakan Wahabi di dunia Arab dan penyebarannya di Indonesia*. Disertasi Universitas Gadjah Mada, 2010.
Taji-Farouki, Suha, *A Fundamental Ques: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate,* London, Grey Seal, 1996.
Tobroni dan Syamsul Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik,* Yogyakarta: Sipress, 1994.
Tohari, Ahmad, *Lingkar Tanah Lingkar Air*, Purwokerto: Harta Prima, 1995,

Turmudi, E., *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, Yogyakarta: LKiS, 2003.
Jakarta: LIPI Press, 2006.
Turner, Bryian S., *Orientalisme, Postmodernism & Globalism,* London: Routledge, 1996.
Ulum, Raudatul (ed.) "Penanganan Paham Gerakan Transnasional di Negara Pakistan, Lebanon, Brunei Darussalam." Puslitbang Kemenag R.I., 2020.
Usman, Sunyoto, *Sosiologi: Sejarah, Teori dan Metodologi,* Yogyakarta: CIRed, 2004.
Usman, Sunyoto, Zuly Qodir, and J. Hasse. "Radikalisme agama di Indonesia." Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
Wahid, Abdurrahman (Ed), *Ilusi Negara Islam, Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, Jakarta: The Wahid Institute-The Maarif Institute, 2009.
Wahid, Abdurrahman, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, Jakarta: Grasindo: 1999.
Waright, Quincy, *A Study of War,* 2nd ed., Chicago: University of Chicago Press, 1965.
Whaling, Frank, "Pendekatan Teologis", dalam Peter Connoly. ed., Terj. *Aneka Pendekatan Studi Agama,* ed. Yogyakarta: LkiS, 2011.
Winarno, Budi, *Sistem Politik Indonesia Era Reformasi*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007.
Wolfson, Harry A., *Philosophy of the Kalam.* Cambride; Harvard University Press, 1976)
Yakin, Ayang Utriza, *Sejarah Hukum Islam Nusantara*, Jakarta: Kencana, 2016.
Yunanto, Sri, *Negara Khilafah Versus Negara Kesatuan Republik Indonesia,* Jakarta: IPSS, 2017.
Yuwono, Ismantoro Dwi, S. H. *Kumpulan perda bermasalah & kontroversial*. MediaPressindo, 2012.
Zada, Khamami, et al., *Meluruskan Pandangan Keagamaan Kaum Jihadis,* Jakarta: Dirjen Pendis Kemenag RI, 2018.
______, *Islam Radikal, Pergumulan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indoensia*, Jakarta: Teraju, 2002.
Zallum, Abdul Qadim, *Demokrasi sistem Kufur*, Bogor: Pustaka Thariqul izzah, 2007.
Zen, Fathurin, *NU Politik; Analisis Wacana Media,* Yogyakarta: LKIS, 2004.

B. Jurnal

Abbas, "Paradigma dan Corak Pemikiran Teologi Islam Klasik dan Modern." *Shautut Tarbiyah*, Vol. 21, No. 1, 2015.
Abd Rahman, Zayad, and Ali Syamsuri. "NU dan Dar Al-Islam: Sebuah Kajian terhadap Konstelasi Syariat Islam di Indonesia," *Empirisma: Jurnal Pemikiran Dan Kebudayaan Islam,* Vol. 29, No. 1, 2020.
Abdurrahman, Hafidz, "Menegakkan Khilafah Kewajiban Paling Agung," dalam *Al-Wa' î,* No. 55, Th. V, edisi khusus Maret, 2005.

Abdurrahman, Muhammad Sufyan, "Twitter dan Ruang Publik Pemerintahan Lokal yang Partisipatif (Telaah atas Komunikasi Politik Ridwan Kamil Melalui Twitter)." *Jurnal PIKOM (Penelitian Komunikasi dan Pembangunan)*, Vol, 15, No. 2, 2018.

Achmad, Ubaidillah, "Horizon Teks Walisongo: Membangun Demokratisasi Keberagamaan Individu." *Indo-Islamika,* Vol. 1, No. 1, 2011.

Adam, Muhammad, Muhammad Alwi, and M. Ilham. "Konsepsi Ketuhanan Dalam Diskursus Teologi Islam," *Al-Alif: Jurnal Penelitian Hukum Ekonomi Syariah dan Budaya Islam*, Vol. 7, No. 1, 2022.

Adiwilaga, Rendy, and Syifa Davia Harija. "Strategi Pemerintah Daerah Terkait Pencegahan Isu Radikalisme Kanan di Kabupaten Garut." *Journal of Governance*, Vol. 3, No. 2, 2018.

Aisyah, B.M. St, "Konflik sosial dalam hubungan antar umat beragama." *Jurnal Dakwah Tabligh*, Vol. 15, No. 2, 2014.

Akbar, Idil, "Khilafah Islamiyah: Antara Konsep dan Realitas Kenegaraan (Republik Islam Iran dan Kerajaan Islam Arab Saudi)." *Journal of Government and Civil Society*, Vol. 1, No.1, 2017.

Akbar, Idil. "Khilafah Islamiyah: Antara Konsep dan Realitas Kenegaraan (Republik Islam Iran dan Kerajaan Islam Arab Saudi)." *Journal of Government and Civil Society*, Vol. 1, No. 1, 2017.

Aly, Sirojuddin, "Konstruksi Tatanan Dasar Politik Dalam Islam." *Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat,* Vol. 8 No. 1, 2006.

Arake, Lukman, "Pendekatan hukum Islam terhadap jihad dan terorisme." *Ulumuna*, Vol. 16, No. 1, 2012.

Ardiyanti, Handrini. "Konflik Sampang: Sebuah Pendekatan Sosiologi-Komunikasi." *Jurnal Politica Dinamika Masalah Politik Dalam Negeri dan Hubungan Internasional*, Vol. 3, No. 2, 2016.

Argenti, Gili, "Transformasi Gerakan Sosial ke Partai Politik Kiprah Politik Partai Rakyat Demokratik di Masa Reformasi." *JWP (Jurnal Wacana Politik)*, Vol. 1, No. 2, 2016.

Arifan, Ahmad, "Paham Keagamaan Hizbut Tahrir Indonesia," dalam *Jurnal Studi Sosial***,** Vol. 6, No. 2, Nopember, 2014.

Arkoun, Mohammed, "Metode Kritik Akal Islam" wawancara oleh Hashem Shaleh dengan Mohammed Arkoun, dalam *al-Fikr al-Islām: Naqd wal Ijtihād*, (terj) Ulil Abshar Abdalla dalam Jurnal Ulumul Quran No. 5, 1994.

Asroor, Zaimul, "Islam Transnasional vs Islam Moderat: Upaya NU dan MD dalam Menyuarakan Islam Moderat di Panggung Dunia." *AT-TURAS: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 6, No. 2, 2019.

Asy'ari, Hasyim, "Budaya Politik di Pentas Novel: Kajian Tentang PKI dan DI/TII dalam Novel Ahmad Tohari", diterbitkan dalam *Sabda Jurnal Kajian Kebudayaan*, Fakultas Sastra Universitas Diponegoro, Vol. 3, Nomor 1, April 2008.

Aziz, Abdul, "The Jamaah Tablig Movement in Indonesia: Peaceful Fundamentalist." *Studia Islamika,* Vol. 11. No. 3, 2004.

Azra, Azyumardi, "Islamic Persepective on the Nation-state: Political Islam in post-Soeharto Indonesia." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 39, No. 2 2001.

Azra, Azyumardi, "Revisitasi Islam Politik dan Islam Kultural di Indonesia." *Indo-Islamika* , Vol. 1, No. 2, 2012.

Baidhawy, Zakiyuddin, "Pancasila Tauhid Sosial dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara." *Maarif; Jurnal Arus Pemikiran Islam dan Sosial,* Vol. 1, No. 1, 2016.

Bakti, Andi Faisal, "Major Conflicts In Indonesia: How Can Communication Contribute to a Solution," Jurnal *Human Factor Studies*, Vol. 6, No. 02, 2000

Bari, Andriansyah & Randy Hidayat, "Teori Hirarki Kebutuhan Maslow terhadap Keputusan Pembelian Merk Gadget," *Motivasi: Jurnal Manajemen dan Bisnis*, Vol. 7, No.1, 2022.

Bowen, John R., "Beyond migration: Islam as a transnational public space." *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30, No. 5, 2004.

Bruinessen, Martin Van, "Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia," *South East Asian Research,* Vol. 10. No. 2, 2002.

Bruinessen, Martin Van, "Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia," *South East Research,* Vol. 10, No. 2, July 2002.

Bruinessen, Martin van, "The Origins and Development of Sufi Order (Tarekat) in Southeast Asia," *Studi Islamika, Indonesia Journal for Islamic Studies*, Vol. I, No. 1 April - June, 1994."

Burhanuddin, Jajat, *The Fragmentation of Religious Authority Islamic Print Media in Early 20th Century Indonesia*, (*Studia Islamika*, *Indonesian Journal for Islamic Studies*, Volume 11, Number 1, 2004), h. 23-62.

Busyro, "Fatwa Lajnah Bahtsul Masail (LBM) NU tentang Kedudukan Presiden RI sebagai Waliyul Amri Dharuri Bisy Syaukah," *ALHURRIYAH: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 12, No. 2, 2018.

Carool Kersten, *Islamic Post-Traditionalism: Postcolonial and Postmodern Religious Discourse in Indonesia*, Jurnal Sophia 54, No. 4 (Desember 2015): 473–89, https://doi.org/10.1007/s11841-014-0434-0

Chozin, Muhammad Ali, "Strategi Dakwah Salafi di Indonesia." *Jurnal Dakwah*, Vol. 14, No. 1, 2013.

Darajat, Zakiyah, "Muhammadiyah dan NU: Penjaga Moderatisme Islam di Indonesia." *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*, Vol. 1, No. 1, 2017.

Davis, Michael, "Laskar Jihad and the Political Position of Conservative Islam in Indonesia", *Contemporary Southeast Asia*, Vol. 24, No. 1, April 2002.

Diana, Rashda, "Al-Mawardi dan Konsep Kenegaraan dalam Islam." *SAQAFAH*, Vol, 13, No. 1, 2017.

Dijkink, Gertjan, "Olivier Roy, Globalized Islam. The Search for a New Ummah." *Geo Journal*, Vol. 67, No. 4, 2006.

Dimyati, Khudzaifah, Mohammad Busjro Muqoddas, and Kelik Wardiono. "Radikalisme Islam dan Peradilan: Pola-pola Intervensi Kekuasaan dalam

Kasus Komando Jihad di Indonesia." *Jurnal Dinamika Hukum*, Vol. 13, No.3, 2013.

Dwipayana, Ari, "Antara Leviathan dan Hukum Ikan," *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Vol. 13, No. 2. November 1999.

Fahri, Mohammad and Ahmad Zainuri. "Moderasi Beragama di Indonesia." Jurnal *Intizar*, Vol. 25, No.2, 2019.

Fanani, Ahmad Fuad & Muhd. Abdullah Darraz, "Membaca Ulang Ekspresi Politik Umat Islam: Sebuah Pengantar", *Ma'arif,* Vol.8, No. 2, Desember, 2013.

Farida, Umma, "Peran Ikhwanul Muslimin dalam Perubahan Sosial Politik di Mesir." *Jurnal Penelitian*, Vol. 8, No. 1, 2014.

Farih, Amin, "Konsistensi Nahdlatul Ulama'dalam Mempertahankan Pancasila dan Kedaulatan Negara Kesatuan Republik Indonesia di tengah Wacana Negara Islam." *Jurnal Politik Walisongo*, Vol. 1, No. 1, 2019.

Farih, Amin, "Nahdlatul Ulama (NU) dan Kontribusinya dalam Memperjuangkan Kemerdekaan dan Mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI)." *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 24, No. 2, 2016.

Farih, Amin. "Nahdlatul Ulama (NU) dan Kontribusinya dalam Memperjuangkan Kemerdekaan dan Mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI)." *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 24, No. 2, 2016.

Febriani, Rofika, and Siti Nur Azizah. "Tingkat Integritas Peranan Negara dan Keuangan Publik Indonesia dalam Pemikiran Imam Al-Ghazali." AL-KHARAJ, Vol. 1, No. 2, 2021.

Firdaus, Muhammad, "Konstruksi Makna Ideologi Hizbut Tahrir (Studi Fenomenologi Tentang Makna Ideologi Khilafah dan Politik Aktivis Hizbut Tahrir di Pekanbaru)." *Jurnal Ilmu Komunikasi (JKMS)*, Vol. 6, No. 1, 2017.

Foulcher, Keith, "Sumpah Pemuda: The making and meaning of a symbol of Indonesian nationhood." *Asian Studies Review*, Vol. 24, No. 3, 2000.

Francis, Pope. "The Joy of the Gospel, Apostolic Exhortation "Evangelii Gaudium"." Nairobi: Pauline's PublicationsAfrica. Francis, Pope,(2013c) TheLightof Faith 2013.

Fuad, Ahmad, "Konsep Kepemilikan dalam Islam: Studi atas Pemikiran Syaikh Taqiyuddin an-Nabhani." *Jurnal Syariah*, Vol. 5, No. 2, 2017.

Fuad, Fokky, "Islam dan ideologi Pancasila, sebuah dialektika." *Lex Jurnalica*, Vol. 9, No. 3, 2012.

Gedeona, Hendrikus Triwibawanto, "Peranan ruang publik dalam kehidupan masyarakat multikultural." *Jurnal Ilmu Administrasi: Media Pengembangan Ilmu dan Praktek Administrasi*, Vol. 5, No. 1, 2008.

Ghozali, Imam, "Aliran Pemikiran Politik Islam Indonesia; Muhammdiyah dan NU Vs FPI dan HTI." *Al Qalam*, Vol. 37, No.1, 2020, h. 27-48.

Grillo, Ralph, "Islam and Transnationalism," *Journal of Ethnic and Migration Studies,* Vol. 30, No. 5, September 2004.

Gufron, M., "Transformasi Paradigma Teologi Teosentris Menuju Antroposentris: Telaah atas pemikiran Hasan Hanafi." *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 3, No. 1, 2018.

Gul, Imtiaz, "Transnational Islamic Networks," *International Rewiew of the Red Cross,* Vol. 92, No. 880, December 2010.

Haif, Abu, "Perkembangan Islam di Arab Saudi (Studi Sejarah Islam Modern)." *Rihlah: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan*, Vol. 3, No. 01, 2015.

Hamzah, Arief Rifkiawan, "Radikalisme Dan Toleransi Berbasis Islam Nusantara." Jurnal *Sosiologi Reflektif*, Vol. 13, No. 1, 2018.

Harianto, Puji. "Radikalisme Islam dalam Media Sosial (Konteks; Channel Youtube)." *Jurnal Sosiologi Agama*, Vol. 12, No. 2, 2018.

Hasanuddin,"Kepemimpinan Ummat Islam dari Masa ke Masa", *Jurnal Mimbar Akademika* Vol. 3, No.1, 2019

Hasbi, Mara Ongku. "Wahid Hasyim dan Toleransi Beragama dalam Piagam Jakarta 22 Junia 1945." *RUSYDIAH: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 2, No. 2, 2021.

Hidayat, Arief, "Perkembangan Partai Politik pada Masa Orde Baru (1966-1998)." *Jurnal Ilmiah Mimbar Demokrasi*, Vol. 17, No. 2, 2018.

Hilmy, Masdar. "Akar-Akar Transnasionalisme Islam Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)." *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 6.1 (2011): 1-13.

Hisyam, Muhamad, "Nahdlatul ulama dan problematika relasi agama-negara di awal kemerdekaan RI." *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 12, No. 1, 2014.

Hasan, Noorhaidi, "The Salafi Movement in Indonesia: Transnational Dynamic and Local Development," *Comparative Studies of South Asia, Africa and The Middle East,* Vol. 27, No.1, 2007.

Hilmy, Masdar, "Akar-Akar Transnasionalisme Islam Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)." *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 6, No.1, 2011.

Huntington, Samuel P., "The Clash of Civilization?," Foreign Affairs, Vol. 72, No. 3 1993

Husnan, Ahmad Baihaqi, "Fikrah Nahdliyah Dalam Membentuk Moral Bangsa; Studi Empiris Di PWNU Jawa Timur." *Khatulistiwa*, Vol. 2, No. 2, 2021.

Hutapea, Bonar, *Psikologi Politik Hobbesian: Analisis Teoritis Tentang Basis Antropologis Kontrak Sosial dalam Leaviathan dan Relevansinya*, (Jurnal Insan, Vol. 14, No. 01 April 2012.

Ibrahim, "Agama, Negara, dan Ruang Publik Menurut Habermas," *Jurnal Badati* FISIP-UKIM Maluku, Vol. II. No. 3 Desember, 2010.

Ihsan, A. Bakir, "Ambiguitas Politik Agama dalam Demokrasi", *Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat,* Vol. 10, No. 2, 2008.

Iqbal, Mahathir Muhammad, "Nahdlatul Ulama Dalam Pusaran Politik: Sebuah Otokriktik Orientasi NU Perspektif Insider," *JISoP Jurnal Inovasi Ilmu Sosial dan Politik*, Vol. 1, No. 02, Oktober 2019.

Jones, Sidney and Solahudin, "SIS in Indonesia," *Southeast Asian Affair,* 2015.

Juhari, "Muatan Sosiologi dalam Pemikiran Filsafat John Locke," *Jurnal Al-Bayan*, Vol. 19, No. 1 Tahun 2013.

Juliandri, Desri, Maskun dan Syaiful, “Tinjauan Historis Pengangkatan Soekarno sebagai Waliyy Am-Amr Al Daruri bi Al-Syaukah oleh NU,” *Jurnal Pendidikan dan Penelitian Sejarah (Pesagi)*, FKIP Unila, Vol. 2, No. 3, 2014.

Khalik, Abu Tholib. "Negara Adil Makmur Dalam Perspektif Founding Fathers Negara Indonesia Dan Filosof Muslim." *Jurnal Theologia*, Vol, 27, No. 1, 2016.

Khamdan, Muh, "Pengembangan nasionalisme keagamaan sebagai strategi penanganan potensi radikalisme Islam transnasional." *Addin*, Vol. 10, No. 1, 2016.

Khatib, Suansar, "Konsep Maqashid Al-Syariah: Perbandingan Antara Pemikiran Al-Ghazali Dan Al-Syathibi." *Jurnal Ilmiah Mizani: Wacana Hukum, Ekonomi, dan Keagamaan*, Vol. 5, No. 1, 2018.

Khusairi, Abdullah, "Dinamika Islam Indonesia: Media Massa Sebagai Instrumen Gerakan." Jurnal *Komunika*, Vol. 1, No. 1, 2018.

Khusairi, Abdullah, "Organisasi Massa Islam Awal Abad 20; Telaah Terhadap Perjalanan Gerakan Sarekat Islam." Jurnal *Hikmah*, Vol. 13, No.2, 2019

Khusairi, Abdullah, Ahmad Khoirul Fata. "Religious Dynamics in Mass Media: A Study on Popular Articles in Kompas and Republika Newspapers." *Jurnal Theologia*, Vol. 32, No. 2, 2022.

Kurniawan, Puji, "Masyarakat Dan Negara Menurut Al-Farabi." *Jurnal el-Qanuniy: Jurnal Ilmu-Ilmu Kesyariahan dan Pranata Sosial*, Vol. 4, No. 1, 2018.

Kustiawan, Winda, et al. "Negoisasi Sebagai Pesan Sekaligus Kerja Komunikasi Politik." *JIKEM: Jurnal Ilmu Komputer, Ekonomi dan Manajemen*, Vol. 2, No. 1, 2022.

Lado, Christo Rico, "Analisis Wacana Kritis Program Mata Najwa “Balada Perda” di MetroTV." *Jurnal E-Komunikasi*, Vol. 2, No. 2, 2014.

Leonard C. Sebastian and Alexander R. Arifianto, “From Civil Islam Toward NKRI Bersyariah? Understanding Rising Islamism in Post-Reformasi Indonesia,” *Advances in Social Science, Education and Humanities Research,* Vol. 129, 2017.

Lutfi, Mohamad Alwi, Karim Suryadi, Endang Sumantri, "Role of Nahdlatul Ulama in Fostering Indonesian Nationalism in Effort to Realize Baldatun Thayyibatun Wa Robbun Ghofur", *Jurnal Civicus*, Vol. 14, No. 2, 2014.

Mahatma, Masmuni, "Paradigma Politik Nahdlatul Ulama (NU) dalam Bernegara." *Mawaizh: Jurnal Dakwah Dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan*, Vol. 8, No. 1, 2017.

Mangasing, Mansur, "Muhammad Ibn ‘Abd Al-Wahhâb dan Gerakan Wahabi." *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 5, No. 3, 2008.

Mansur, "Pasang Surut Perpolitikan Islam Dalam Kancah Sejarah", *Sophist: Jurnal Sosial Politik, Kajian Islam dan Tafsir*, Vol. 1, No. 1, 2018.

Mansurnoor, Iik Arifin, “"Muslims in modern Southeast Asia: Radicalism in Historical Perspectives." *Taiwan Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 2, No. 2, 2005.

Marom, Ahmad Anfasul, "Kyai, NU dan Pesantren dalam Perspektif Demokrasi Deliberatif." *Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia*, Vol. 2, No. 1, 2012.

Minanto, Ali, "Fashionable Democracy: Banalitas Iklan Politik di Ruang Publik." *Komunikator*, Vol. 6, No. 02, 2014.

Mubarak, M. Zaki, "Dari NII ke ISIS: Transformasi ideologi dan gerakan dalam Islam radikal di Indonesia kontemporer." *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, Vol. 10, No. 1, 2015.

Mubarak, M. Zaki, "Muslim Utopia: Gerakan dan Pemikiran Politik Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) Pasca-Reformasi." Vol. 9, No. 1, 2007.

Mubarok, Ahmad Agis, and Diaz Gandara Rustam. "Islam Nusantara: Moderasi Islam di Indonesia." *Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 3, No. 2, 2019.

Mufron, Ali, "Transformasi Pondok Pesantren (Upaya Merawat Tradisi dan Modernisasi Sistem Pesantren di Era Disrupsi)." *Tarbawi Ngabar: Jurnal of Education*, Vol. 1, No. 02, 2020.

Muhammad, Firdaus, "Dinamika Pemikiran dan Gerakan Politik Nahdlatul Ulama", *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 9, No. 1, 2015.

Muhtadi, Burhanuddin, "The Quest for Hizbut Tahrir in Indonesia," *Asian Journal of Social Science,* Vol. 37, 2009.

Munhanif, Ali, "The Khittah of 1926 Reexamined: View of The NU In Post Cipasung Congress", *Journal of Studia Islamika*, Vol. 3, No. 2, 1996.

Muslimin, "Rekontruksi Studi Doktrin Teologis (Alternatif Metode Studi Hubungan Antar Agama)." *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, Vol. 6, No. 2, 2011.

Musyahid, Ahmad, "Konflik dan Ketegangan dalam Hukum Islam antara Stabilitas dan Perubahan." *DIKTUM: Jurnal Syariah dan Hukum*, Vol. 10, No. 2, 2012.

Dalam Masyarakat Tradisional", *Jurnal Sosiohumaniora*, Vol. 19, No. 2, Juli 2017.

Niam, Zainun Wafiqatun, "Konsep Islam Wasathiyah Sebagai Wujud Islam Rahmatan lil 'alamin: Peran Nu dan Muhammadiyah dalam Mewujudkan Islam Damai di Indonesia." *Palita: Journal of Social Religion Research*, Vol. 4, No.2, 2019.

Nurjanah, Enur, "Piagam Madinah Sebagai Struktur Masyarakat Pluralistik." *Al-Tsaqafa: Jurnal Ilmiah Peradaban Islam*, Vol. 16, No. 2, 2019.

Osman, Mohamed Nawab M., "Reviving the Caliphate in the Nusantara: Hizbut Tahrir Indonesia's Mobilization Strategy and Its Impact in Indonesia," *Terrorism and Political Violence,* Vol. 22, No.4, 2010.

Pramitha, Devi, "Kajian tematis al-Qur'an dan hadits tentang kepemimpinan." *J-PAI: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, Vol. 3, No. 1, 2016.

Prasetya, Imam Yudhi, "Pergeseran peran ideologi dalam partai politik." *Jurnal Ilmu Politik dan Ilmu Pemerintahan* 1.1 (2011): 30-40.

Prasetyo, Antonius Galih, "Menuju Demokrasi Rasional: Melacak Pemikiran Jürgen Habermas tentang Ruang Publik," Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Vol. 16, No. 2, November 2012.

Pujiono, Abdul Hamid, "Membaca Dasar-Dasar dan Implementasi Fiqh Budaya KH Ma'ruf Amin," Jurnal *Nawawi*, Vol. 1, No.1, 2021.

Rijal, Zionis Mumazziq, "Fikrah Nahdliyah Sebagai Pondasi Kehidupan Berbangsa Dan Bernegara." *Jurnal Pikir: Jurnal Studi Pendidikan dan Hukum Islam*, Vol. 2, No. 1, 2016.

Ritau'din, M. Sidi, Teologi Poitik Berbau Sar, "Antara Ambisi dan Konspirasi," Jurnal *Kalam*, Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama UIN Raden Intan Lampung, Vol. 11, No. 1, 2017.

Rofii, Ahmad, "Politik Kebangsaan Nahdlatul Ulama Perspektif Pemikiran KH. Abdul Muchith Muzadi." *Al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam*, Vol. 4, No. 02, 2014.

Romadiah, "Demokrasi Islam dan Perkembangan Ideologi Politik Dunia", *Al-Qisthas: Jurnal Hukum dan Politik Ketatanegaraan*, Vol. 12, No. 1, 2021.

Rosowulan, Titis, "Teologi dan Filsafat dari Polemik Diskursif Teosenteris Menuju Aplikatif Antroposentris," (*Wahana Islamika*: Jurnal Studi Keislaman, Vol. 5 No. 1 April 2019.

Roswantoro, Alim, "Resolusi Konflik dalam Masyarakat Religius Indonesia." *Religio: Jurnal Studi Agama-Agama*, Vol. 8, No. 2, 2016.

Rusuli, Izzatur dan Zakiul Fuady M. Daud, "Ilmu Pengetahuan dari John Locke ke Al-Attas," *Jurnal Pencerahan*, Vol. 9, No. 1 Maret 2015.

Sanjaya, Yudhy, Josanti, Aldrin Purnomo, "Teologi Politik: Politik Praktis Orang Percaya Menurut Roma 13:1-4," Real Didache, *Jurnal Teologo dan Pendidikan Agama Kristen*, Vol. 5 No. 1, Maret 2020.

Sanusi, Anwar, "Biografi Karya dan Pemikiran Hasan Hanafi," Jurnal Fakultas Adadin, Inspirasi, Vol. 11, No. 4 Desember 2013.

Sefriyono, "Jihad Digital: Pembingkaian Narasi Kontra Radikalisasi NU Online di Dunia Maya." *FIKRAH*, Vol. 8, No. 1, 2020.

Setia, Paelani, "Atas NAMA Islam: Kajian Penolakan Hizbut Tahrir Indonesia (Hti) Terhadap Pluralisme." *Aplikasia: Jurnal Aplikasi Ilmu-Ilmu Agama* 21.2 2021.

Setiawan, Zuhdi, "Pemikiran dan Kebijakan Nahdlatul Ulama dalam Menjaga Kedaulatan Wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia pada Era Reformasi (1998-2009)." Jurnal *Spektrum*, Vol. 7, No. 1, 2010.

Shobron, Sudarno. "Model Dakwah Hizbut Tahrir Indonesia", *Jurnal Profetika*

Shuwayki, Muhammad, "Tâj al-Furûdh al-Khilâfah," dalam *Al-Wa'î,* No. 130, 1998.

Stevanus, Adolvus, et al. "Hakikat Jihad Serta Pemaknaannya dalam Konteks Indonesia." *Perspektif*, Vol, 16, No. 1, 2021.

Sudrajat, Ajat, "Demokrasi Pancasila dalam Perspektif Sejarah." *Mozaik: Kajian Ilmu Sejarah*, Vol. 8, No. 1, 2016.

Sumardi, Dedi, "Bay 'ah: Ideologi Pemersatu dan Negosiasi Masyarakat di Ruang Publik." *istinbath* 16.1 (2017): 1-21.

Suparto, "Pemisahan Kekuasaan, Konstitusi dan Kekuasaan Kehakiman yang Independen Menurut Islam," *Jurnal Selat*, Vol. 4 No. 1 Oktober 2016

Supriadi, Yadi, "Relasi Ruang Publik dan Pers Menurut Habermas," *Jurnal Kajian Jurnalisme*, Vol. 1, No. 1, 2017.

Suryana, Riyadi, "Politik Hijrah Kartosuwiryo; Menuju Negara Islam Indonesia." *Journal of Islamic Civilization*, Vol. 1, No. 2, 2019.

Sya'ban, Muhammad, "Kekuasaan dalam Perspektif Politik Islam." *Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan* Filsafat, Vol 10, No. 2, 2008.

Syah, M. Kautsar Thariq and Paelani Setia. "Radikalisme Islam: Telaah Kampanye Khilafah oleh Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) Pra-Pembubaran oleh Pemerintah." Jurnal Iman dan Spiritualitas, Vol 1, No 4, 2021.
Ulum, Bahrul, "Signifikasi leadership: Perspektif Sunni dan Syi'ah." MAQASHID Jurnal Hukum Islam 1.1 (2017): 01-18.
Ulya, Husna Ni'matul, *Kiri Islam Hassan Hanafi (Studi Epistemologi)*, *Dialogia*, Vol. 15, No. 1, Juni 2017.
Ummah, Sun Choirol, "Akar Radikalisme Islam Di Indonesia," *Jurnal Humanika*, No. 12, Sept 2012.
Wahid, Din, "Nurturing Salafi manhaj; A study of Salafi pesantrens in contemporary Indonesia." Jurnal *Wacana*, Vol. 15, No. 2, 2014.
Wijaya, Daya Negri, *Kontrak Sosial Menurut Thomas Hobbes dan John Locke*, *Jurnal Sosiologi Pendidikan Humanis*, Universitas Negeri Malang, Vol. 1, No 2, 2016.
Windiani, Reni, "Peran Indonesia dalam memerangi terorisme." *Jurnal Ilmu Sosial*, Vol. 16, No. 2, 2017.
Yilmaz, Ihsan, "Transnational Islam", *European Journal of Economic and Politic Studies,* Vol. 3, Special Issue, 2010.
Yunaldi, Wendra, "Arah Pembentukan Hukum Tawaran Paradigma Hukum Otentik Dalam Legislasi Nasional." *Fairness and Justice: Jurnal Ilmiah Ilmu Hukum*, Vol. 17, No. 2, 2019.
Yusuf, Burhanuddin, "Falsafah Teologi Politik Islam", *Jurnal Sulesana*, Vol. 13, No. 2, 2018.
ZTF, Pradana Boy, "Masa Depan Politik Kaum Islamis di Indonesia", *Maarif*, Vol. 8, No. 2, Desember 2013.
Zuhdi, M. Nurdi, "Kritik Terhadap Pemikiran Gerakan Keagamaan Kaum Revivalisme Islam di Indonesia." *Akademika: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 16. No. 2, 2011.
Zuhdi, Muhammad Harfin, "Visi Islam rahmatan lil 'alamin: Dialektika Islam dan Peradaban." *Akademika Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 16, No. 1, 2011
Zuhri, Achmad Muhibin. "Islam Moderat: konsep dan aktualisasinya dalam dinamika gerakan Islam di Indonesia." Vol. 1. Academia Publication, 2022.
Zulfan, "Pemikiran Thomas Hobbes, John Locke dan J.J. Rousseau Tentang Perjanjian Sosial," *Jurnal Pendidikan Sains dan Humaniora, Serambi Akademica*, Vol. VI, No. 2, November 2018.

C. Website

Admin BRIN, "Memperbincangkan Kembali Hubungan NU dengan Negara", https://pmb.brin.go.id/memperbincangkan-kembali-hubungan-nu-dengan-negara/
Ahmad, Fathoni, NU Menegaskan Hubungan Pancasila dengan Islam, 4 Juli 2020, lihat https://www.nu.or.id/fragmen/nu-menegaskan-hubungan-pancasila-dengan-islam-xxYAA

Azra, Azyumardi, "Revisitasi Islam Politik dan Islam Kultural di Indonesia." (2012), https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/31306 diakses Rabu, 16 November 2022, pukul 19.12 Wib.

http://nasional.kompas.com/read/2017/10/24/16342471/perppu-ormas-disahkan-pemerintah-kini-bisa-bubarkan-ormas, diakses Selasa, 24 Oktober 2017 pukul 20.49 WIB

https://nasional.kompas.com/read/2011/04/24/15412766/Politik.Pencitraan.SBY.Gagal, diakses Selasa, 3 September 2018.

[1]https://www.britannica.com/topic/A-Letter-Concerning-Toleration, diakses tanggal 14 Januari 2021 pukul 22.57 Wib. Lihat juga Izzatur Rusuli dan Zakiul Fuady M. Daud, "Ilmu Pengetahuan dari John Locke ke Al-Attas," (Jurnal Pencerahan, Vol. 9, No. 1 Maret 2015), hal. 12-22.

https://www.history.com/topics/british-history/john-locke, diakses pada 19 Januari 2021, pukul 22.40 Wib. Lihat juga dalam Daya Negeri Wijaya, "John Locke dalam Demokrasi", (Jurnal Sejarah dan Budaya, Vol. 8 No. 1 Tahun 2014), http://dx.doi.org/10.17977/sb.v8i1.4751, diakses 19 Januari 2021, pukul 22.40 Wib.

https://www.nu.or.id/post/read/116016/awal-konsolidasi-organisasi-di-tubuh-nu, (diakses 16 Januari 2021, pukul 13:26 Wib).

https://www.nu.or.id/post/read/116016/awal-konsolidasi-organisasi-di-tubuh-nu, diakses 16 Januari 2021, pukul 13:26 Wib.

Jamiat Kheir, Perlawanan Melalui Pendidikan, http://www.republika.co.id/berita/shortlink/102195 (diakses, Senin, 17 April 2017 pukul 11.52 WIB).

Ketua PC Lakpesdam NU Sampang, "Menakar Internalisasi Fikrah Nahdliyah di Madura", lihat https://www.nu.or.id/opini/menakar-internalisasi-fikrah-nahdliyah-di-madura-SbFaX

Liston Siregar, *Nahdlatul Ulama dalam Kehidupan Sosial dan Politik Indonesia*, https://www.bbc.com/indonesia/laporan_khusus/2010/03/100319_kronologi, diakses pukul 19:16 Wib, tanggal 30 September 2021.

Mantolas, Sammy, *Kartosoewiryo Proklamator Negara Islam Indonesia,* https://tirto.id/kartosoewirjo-proklamator-negara-islam-indonesia-bXqX, diakses 19 April 2018, pukul 18:44 WIB.

Muhtadi, Burhanuddin, *Politik Identitas Mengancam Demokrasi*, http://www.perspektifbaru.com/wawancara/1137 diakses 2 Agustus 2018, (Diakses pukul 07:24 WIB).

Muhtadi, Burhanuddin. "The Quest for Hizbut Tahrir in Indonesia". Asian Journal of Social Science 37.4 (2009): 623-645. https://doi.org/10.1163/156853109X460219 Web.

Rantung, Djoys Anneke, *Teologi Politik untuk Keadilan, Respon Teologis Gereja di Tengah Menguatnya Politik Identitas*, https://jurnalvow.sttwmi.ac.id/index.php/jvow/article/view/21/21, diakses 14 Januari 2021.

Redaktur NU Online, "Politik Kebangsaan Ulama", 2019, lihat https://www.nu.or.id/opini/politik-kebangsaan-ulama-M5kWN#google_vignette diakses pada tanggal 2 Oktober 2021

Taylor, Charles, and Amy Gutmann. "Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. 1996." Maruchikaruchurarizumu (tr. Sasaki Takeshi et al). Tokyo: Iwanami shoten (1994).

Bruinessen, Martin van, *Intoleransi Juga Mengalami Demokratisasi*, dalam wawancara khusus dengan Muhammad Guntur Romli, lihat http://islamlib.com/politik/radikalisme/martin-van-bruinessen-intoleransi-juga-mengalami-demokratisasi/2/ diakses, 8 Feb 2018, pukul 15.12 WIB.

Dikutip dari https://hizbut-tahrir.or.id/tentang-kami/ diakses pada 17 Oktober 2016

Fathoni, "Argumen Penerimaan Konsep Negara Bangsa", artikel 31 Oktober 2018, http://www.nu.or.id., diakses Sabtu, 19 November 2022, pukul 07.00 Wib.

MD, Ahmad Ali, "Meneguhkan Trilogi Ukhuwah NU", lihat https://www.nu.or.id /opini/meneguhkan-trilogi-ukhuwah-nu-2UPCi

Pramandira, Adetya, *Membedah Pemikiran Muhamad Abed Al Jabiri*, https://www.nu.or.id/opini/membedah-pemikiran-muhamad-abed-al-jabiri-knBsQ, diakses Rabu, 16 November 2022, pukul 07.37 Wib.

Syeirazi, M. Kholid, "Membedah Islam Politik, Politik Islam, dan Khilafah", artikel diakses pada 15 Pebruari 2019 dari https://geotimes.co.id/kolom/politik/membedah-islam-politik-politik-islam-dan-khilafah/.

D. Lain-lain

Abdalla, Ulil Abshar, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam." *dalam koran Harian Kompas (Jakarta), Senin* 18 (2002).

Abror, Saiful, *Analisis Nilai-Nilai Ahlussunnah Wal Jama'ah dalam Menangkal Perkembangan Faham Keagamaan Radikal di Indonesia,* Disertasi: UNISNU JEPARA, 2018.

Alfian, M Alfan, "*Masalah Abadi Demokrasi Kita*," Harian *Kompas*, 3 February 2014.

al-Mishr, Ibnu Burdah, "*Adakah Hubungan PKS dengan Ikhwanul Muslimin?",* Harian Pagi *Jawa Pos,* 4 Mei 2017.

Amin, Ma'ruf, "*Khittah Islam Nusantara*," Harian *Kompas*, 29 Agustus 2015.

Amin, Ma'ruf, "*Khittah Islam Nusantara*," Harian *Kompas*, 29 Agustus 2015, h. 6.

Azra, Azyumardi, "Dinamika Muhammadiyah Kontemporer (2)," Harian *Republika,* 21 Januari 2017, h. 4.

_______, "*Fitrah, Kebinekaan, dan Ukhuwah*," Harian *Kompas*, 16 Juli 2015, h. 4.

_______, "*Islam dan Pilpres 2014*, "Harian *Republika*, 5 Juni 2014, h. 9.

_______, "*Khilafah (1),*" Harian *Republika*, 27 Juli 2017, h. 9; baca juga, *Khilafah (2),* 3 Agustus 2017*,* dan *Khilafah (3)* 10 Agustus 2017.

_______, "*Komunisme dan Populisme Religio-Politik*," Harian *Kompas*, 3 Oktober 2017, h. 6.

_______, "*Mendirikan Negara Lain di Indonesia*," Harian *Kompas*, 2 February 2016, h. 13.

_______, “*Menjaga Indonesia,*” Harian *Kompas,* 15 November 2016, h. 13; “*Mayoritas Diam,*” Harian *Kompas*, 17 Januari, h. 13.
_______, “*Menjaga Marwah Islam (1)”* dan “*Menjaga Marwah Islam (2)*,” Harian *Republika* 7 April dan 14 April 2016.
_______, “*Politik Primordialisme*,” Harian *Kompas*, 11 Oktober 2016, h. 13.
_______, “*Proxy War (1)*,” Harian *Republika, 13* Agustus 2015, h. 9 dan “*Proxy War* (2),” Harian *Republika* 20 Agustus 2015, h. 9.
_______, “*Rasionalisasi Parpol,”* Harian *Republika*, 17 Januari 2013, h. 9
_______, “*Senja Kala Partai Islam?”* Harian *Republika*, 7 Februari 2013, h. 6.
_______, “*Simbolisme Islam dan Pilpres*,” Harian *Kompas,* 21 Mei 2014, h. 13.
_______, “*Takarub Sosio-religius dan Politik*,” Harian *Kompas*, 4 Oktober 2014, h. 9.
_______, “*Tunisia, Indonesia, dan Demokrasi*,” Harian *Republika*, 12 Mei 2016, h. 9.
_______, *Jaringan Keilmuan Indoensia-Mesir,* Republika, 12 Oktober 2017
_______, *Politik Gerontokrasi*, Harian *Kompas,* 28 April 2015), h.13.
Alkatiri, Jufri, *Ahmadiyah Qadian dalam Perspektif Komunikasi Antar Budaya: Kajian Tentang Agama di Ruang Publik,* Disertasi Jufri Alkatiri UIN 2014.
Baihaki, Aga Itbah, *Peran Kartosuwirjo Dalam Pembentukan Negara Islam Indonesia 1947-1962*, Disertasi. Universitas Islam Negri Sunan Ampel Surabaya, 2019.
Bruinessen, Martin Van, *Indonesian Muslims and Their Place in the Larger World of Islam*, Makalah Indonesia Update Conference, Australian National University, Canberra, September 30 –October 2, 2011.
Burhani, Ahmad Nadji, “*Milad Ke-105 Muhammadiyah dan Beban Islam Berkemajuan*, “Harian *Kompas,* 20 November 2017.
Cohen, Mitchell, (editor). *Princeton Readings in Political Thought: Essential Texts since Plato - Revised and Expanded Edition. REV - Revised*, 2 ed., (Princeton University Press, 2018). www.jstor.org/stable/j.ctv19fvzzk. Accessed 16 Apr. 2021.
Darmodiharjo, Darji, "Santiaji Pancasila Suatu Tinjauan Filosofis, Historis, Dan Yuridis Konstitusional." 1991.
Falaakh, Mohammad Fajrul, “NU dalam Dua Resolusi Jihat”, *Kompas*, 8 Desember 1995.
Falaakh, Mohammad Fajrul, “Sketsa Komparatif Hukum Islam di Turki dan Saudi Arabia”, makalah disampaikan pada Seminar “Pelaksanaan Hukum Islam di Timur Tengah”, oleh Pusat Pengkajian dan Penelitian Masalah-Masalah Timur Tengah, Fisipol, UGM, Yogyakarta, 8 September 1994.
Ghufron, Fathorrahman, “*Radikalisme dan Politik Identitas*,” Harian *Kompas*, 5 Mai 2017
Hermawan Sulistyo, “Historiografi tentang Resolusi Jihad NU”, *Kompas*, 24 Nopember 1995;
Hidayat, Komaruddin, *“Agama di Ruang Publik,”* Kolom Majalah *TEMPO* 20 Juni 2018.
Hidayat, Komaruddin, “*Menimbang Partai Agama*,” Harian *Kompas*, 20 February 2013.

Hilmy, Masdar, “*Peran Politik Ormas Islam*,” Harian *Kompas*, 20 Juni 2015.
Huda, Afton Ilman, *Biografi Mbah Siddiq,* Jember: Ponpes Al-Fattah, n.d.
Iman, Sohibul, “*Islam, Kebinekaan, dan NKRI*,” Harian *Republika,* 6 Desember 2016.
Keputusan Bahsul Masail Diniyah Qanuniyah, Muktamar Nahdlatul Ulama (NU) Ke-32, Makasar, 22-27 Maret 2010.
Khusairi, Abdullah, *Diskursus Islam Kontemporer di Media Cetak: Kajian terhadap Radikalisme dalam Artikel Populer Harian Kompas dan Republika 2013-2017*, Disertasi, SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019.
Kompas, Jumat, 6 Mei 2011, *“Pendidikan Pancasila Dihapus, Nilai-Nilai Toleransi Ditinggalkan”*.
Kompas, Senin, 2 Mei 2011, *“Indonesia Jadi Medan Perang, Generasi Baru Pelaku Terorisme Sudah Lahir”*.
Langenberg, Michael van, “The New Order State: Language, Ideology and Hegemony”, dalam Arief Budiman (ed.), 1992, *State and Civil Society in Indonesia*, Clayton: Centre of Southeast Asian Studies Monash University’ 1992.
Latif, Yudi, ‘*Revolusi Pancasila,*” Harian *Kompas,* 16 Maret 2015.
_______, “*Islam dan Politik*,” Harian *Republika*, Rabu 15 Mei 2013.
_______, *Geneologi Intelegensia, Pengetahuan dan Kekuasaan Intelegensia Muslim Indonesia Abad XX,* Jakarta: Prenadamedia, 2013.
_______, *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad Ke-20,* edisi digital, Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2012.
Maarif, Ahmad Syafii, “*Parpol dan Negarawan*,” Harian *Kompas,* 3 April 2013, h. 6.
_______, “*Politik dan Uang*,” Harian *Kompas*, 7 Februari 2013, h. 6.
_______, *Desa Tenggulun, Terorisme dan BNPT,* Harian *Republika,* Selasa 25 Juli 2017, h. 9.
_______, *Islam dan politik: teori belah bambu, masa demokrasi terpimpin, 1959-1965*. Gema Insani, 1996.
MacIntyre, Alasdair. "Some Enlightenment Projects Reconsidered", Questioning Ethics. Routledge, 2002. 255-267.
Madinier, Remy, *Partai Masjumi: Antara Godaan Demokrasi dan Islam Integral,* Bandung: Mizan, 2013.
Madjid, Nurcholish, “Aktualisasi Ajaran Ahlussunnah Wal Jama’ah,” dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun’im Saleh, *Islam Indonesia Menatap Masa Depan,* Jakarta: P3M, 1989.
Malley, Michael S., “Soedjono Hoemardani dan Orde Baru: Aspri Presiden Bidang Ekonomi 1966-1974”, *Prisma*.
Masha, Nasihin, “*Keharusan Politik Asketis Partai Islam*,” Harian *Republika,* Jumat 15 Februari 2013.
Mashuri, Ikhwanul Kiram, “*Kaum Khawarij Masa Kini*, Harian *Republika*, 22 September 2014.
Mashuri, Ikhwanul Kiram, “*Partai Islam Harus Belajar dari Turki Erdogani*,” Harian *Republika*, 9 November 2015, h. 9.

Mukhtasar, M., “Teologi Pembebasan Menurut Asghar. Ali Engineer; Makna dan Relevansinya dalam Konteks Pluralitas Agama di Asia,” *Jurnal Filsafat*, Seri ke-31, Agustus 2000

Mukti, Abdul, *Pemikiran Muhammad Abid al Jabiri tentang Turath*, Disertasi: SPS UIN Jakarta, 2018.

Mulia, Musdah, *Negara Islam*, Depok: Kata Kita, 2009,

Mulyana, *Agama dan negara: Studi teologis-filosofis kekuasaan negara dalam Yahudi dan Islam*. Diss. UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2018.

Munir, Ghazali, *Tuhan Manusia, dan Alam*, Semarang: RaSAIL,2008

Pagar, Pagar, and Ahmad Suhaimi, *Tragedi Pilpres Mengoyak Ulama Di Indonesia Dari Gerakan Politik Ke Paham Keagamaan*, Medan: Manhaji, 2019.

Paryadi and Nashirul Haq, “Maqasid Al-Syariah Menurut Al-Ghazali dan Ibnu Qoyyim Al-Jauziyah," *Cross-border*, Vol. 3, No. 2, 2020.

Pranoto, Singgih, *Peran Abdurrahman Wahid dalam Muktamar Nahdhatul Ulama ke 27 Tahun 1984 di Situbondo*, Disertasi UIN Sunan Ampel Surabaya, 2013.

Putra, Risqi Satria Adi, *Internalisasi Nilai-Nilai Fikrah Annahdlyiyah dalam Memperkokoh Karakter Santri di Era Digital, (Studi Multisitus di Pondok Pesantren Ma'hadul'Ilmi wal'Amal dan Pondok Pesantren Al-Fattahiyyah Ngranti Boyolangu Tulungagung)*. (Disertasi. IAIN Tulungagung, 2020).

Qodir, Zuly, “*Partai Islam dan Demokrasi*,” Harian Kompas, 25 September 2013.

Qohar, Abd, and Kiki Muhamad Hakiki. "Eksistensi Gerakan Idiologi Transnasional HTI Sebelum dan Pasca Pembubaran." *Kalam*, Vol. 11, No. 2, 2017.

Qomar, Mujamil, *Fajar Baru Islam Indonesia, Kajian Komprehensif atas Arah Sejarah dan Dinamika Intelektual Islam Nusantara,* Bandung: Mizan, 2012.

_______, *NU “Liberal” dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam,* Bandung: Mizan, 2002.

Raharjo, Mudjia, *Dasar-Dasar Hermeneutika, Antara Intensionalisme & Gadamerian,* Yogyakarta: Ar-Ruzz Madia, 2008.

Rahmah, Mardiyatur, "Doktrin Politik Sunni Klasik dan Implikasinya Terhadap Politik Islam di Indonesia." 2009.

Rahman, Fazlur, *Revival and Reform in Islam,* dalam P. M. Holt, et al. (ed.), *The Cambridge History of Islam,* Vol. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Rahmat, M. Imdadun, *Islamisme di Era Transisi Demokrasi,* Yogyakarta: LKiS, 2018.

Rawls, John, *A theory of Justice,* Revised edition, Harvard University Press, 2020.

Roy, Oliver, et al. "Ethno-religious Conflict in Europe: Typologies of Radicalisation in Europe's Muslim Communities." *Ethno-Religious Conflict in Europe: Typologies of Racicalisation in Eroupe's Muslim Communities, Michael Emerson, ed., CEPS Paperbacks, Brussels* (2009).

Saifuddin, *Khilafah vis a vis Nation State: Telaah atas Pemikiran Politik HTI,* Yogyakarta: Mahameru, 2012..

Salim, Arskal and Azyumardi Azra, “Introduction: The State and Shari’a in the Perspective of Indonesia Legal Politics,” dalam Arskal Salim and Azyumardi

Azra (eds.), *Shari'a and Politics in Modern Indonesia,* Singapore: Institute of Sotheast Asian Studies, 2003.

Salim, Hairus, "50 Tahun Resolusi Jihad NU", *Kompas*, 10 Nopember 1995;

Saluz, Claudia Nef, "Living for the Caliphate: Hizbut Tahrir Student Activism in Indonesia." *Ph.D Thesis,* University of Zurich, 2012.

Samarah, Ihsan, *Biorafi Singkat Taqiyuddin an-Nabhani,* Bogor: Al-Izzah Press, 2002.

Siddiq, Muh., Gejolak Santri Kota yang memotret kiprah angkatan muda NU khususnya di LKiS.

Siradj, Prof. Dr. Said Aqil, MA (Ketua Umum PBNU), "Meneladani Strategi Kebudayaan Para Wali" dalam Buku Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah,* Jakarta: Pustaka IIMaN, 2016.

_____, "Kembalilah Ke Habitat Kultural", Jawa Pos.

_____, Pengantar Buku, dalam Abdul Mun'im DZ, *Piagam Perjuangan Kebangsaan,* Jakarta: SetJen PBNU-Online, 2011.

Syaharuddin, *Disintegrasi Politik pada Masa Dinasti Bani Abbas*, DisertasiUniversitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2014.

Tim Penulis PCLP, Maarif NU Lamongan, *Pendidikan ASWAJA & Ke-NUan*, Lamongan: Lembaga Pendidikan Maarif NU cabang Lamongan, 2011

Turmudzi, Endang dan Riza Sihabudi *(ed), Islam dan Radikalisme di Indonesia,*

Umar, Musni, "*Lima Penyebab Publik Lebih Menyukai Tokoh Radikal*," Harian *Republika*, 2 Desember 2017.

Wahid, Abdurrahman, "Langkah Strategis yang menjadi Pertimbangan NU". Majalah *AULA*, edisi Juli 1992, h. 26

Wahid, Salahuddin, "Keindonesiaan dan Keislaman," Harian *Kompas,* 16 Agustus 2014

______, "*Memudarnya Partai Islam*," Harian *Kompas*, 28 Februari 2013

______, "*Menimbang Partai Islam,"* Harian *Kompas,* 14 April 2014.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA
INDEKS PRESTASI KUMULATIF

NAMA	:	FAISAL ATTAMIMI	ANGKATAN	:	2016
NIM	:	31161200000070	PROGRAM	:	Reguler
FAKULTAS	:	Sekolah Pascasarjana	JENJANG	:	Strata Tiga (S-3)
PROGRAM	:	Doktor Pengkajian Islam	DOSEN PA	:	

SEMESTER : 1 TAHUN: 2016/2017

No.	Kode	Matakuliah	SKS	Nilai	Huruf	KTN
1	ISL 15302	Method of Understanding Hadith	4	93.00	A+	16.0
2	ISL 15301	Quranic Exegesis Method	4	87.00	A	15.0
3	ISL 15205	Approaches and Methodology of Islamic Studies	3	90.00	A+	12.0
		Indeks Prestasi Semester : 3,91	11			43.0

SEMESTER : 2 TAHUN: 2016/2017

No.	Kode	Matakuliah	SKS	Nilai	Huruf	KTN
4	ISL 7108	Ph.D Research Methodology	3	82.00	A-	10.5
5	ISL 7105	Contemporary Islamic World	3	89.00	A	11.25
6	ISL 7201	Seminar for Dissertation Proposal	3	85.00	A	11.25
		Indeks Prestasi Semester : 3,67	9			33.0

SEMESTER : 3 TAHUN: 2017/2018

No.	Kode	Matakuliah	SKS	Nilai	Huruf	KTN
7	ISL 6102	Islamic Thought	3	87.00	A	11.25
		Indeks Prestasi Semester : 3,75	3			11.25

SEMESTER : 4 TAHUN: 2017/2018

No.	Kode	Matakuliah	SKS	Nilai	Huruf	KTN
8	ISL 8138	Islamic Politics in Indonesia	3	84.00	A-	10.5
		Indeks Prestasi Semester : 3,50	3			10.5

SEMESTER : 6 TAHUN: 2018/2019

No.	Kode	Matakuliah	SKS	Nilai	Huruf	KTN
9	ISL 7302	Dissertation Proposal Examination	2	84.00	A-	7.0
		Indeks Prestasi Semester : 3,50	2			7.0

SEMESTER : 14 TAHUN: 2022/2023

No.	Kode	Matakuliah	SKS	Nilai	Huruf	KTN
10	ISL 7203	Comprehensive Examination	3	85.00	A	11.25

Indeks Prestasi Semester	:	3,75	3	11.25

Total SKS : 31

Total KTN : 114

Indeks Prestasi Kumulatif : 3,74

Jakarta, 18 Agustus 2023

Ketua / Sekretaris Program Studi

a.n. Rektor

Ka.Biro AAK
Kabag.Akademik

Prof. Dr. JM. Muslimin M.A.
NIP.19680812199903 1 014

Feni Arifiani, S.Ag., M.H.
NIP. 19760708 200212 1 009

BIOGRAFI PENULIS

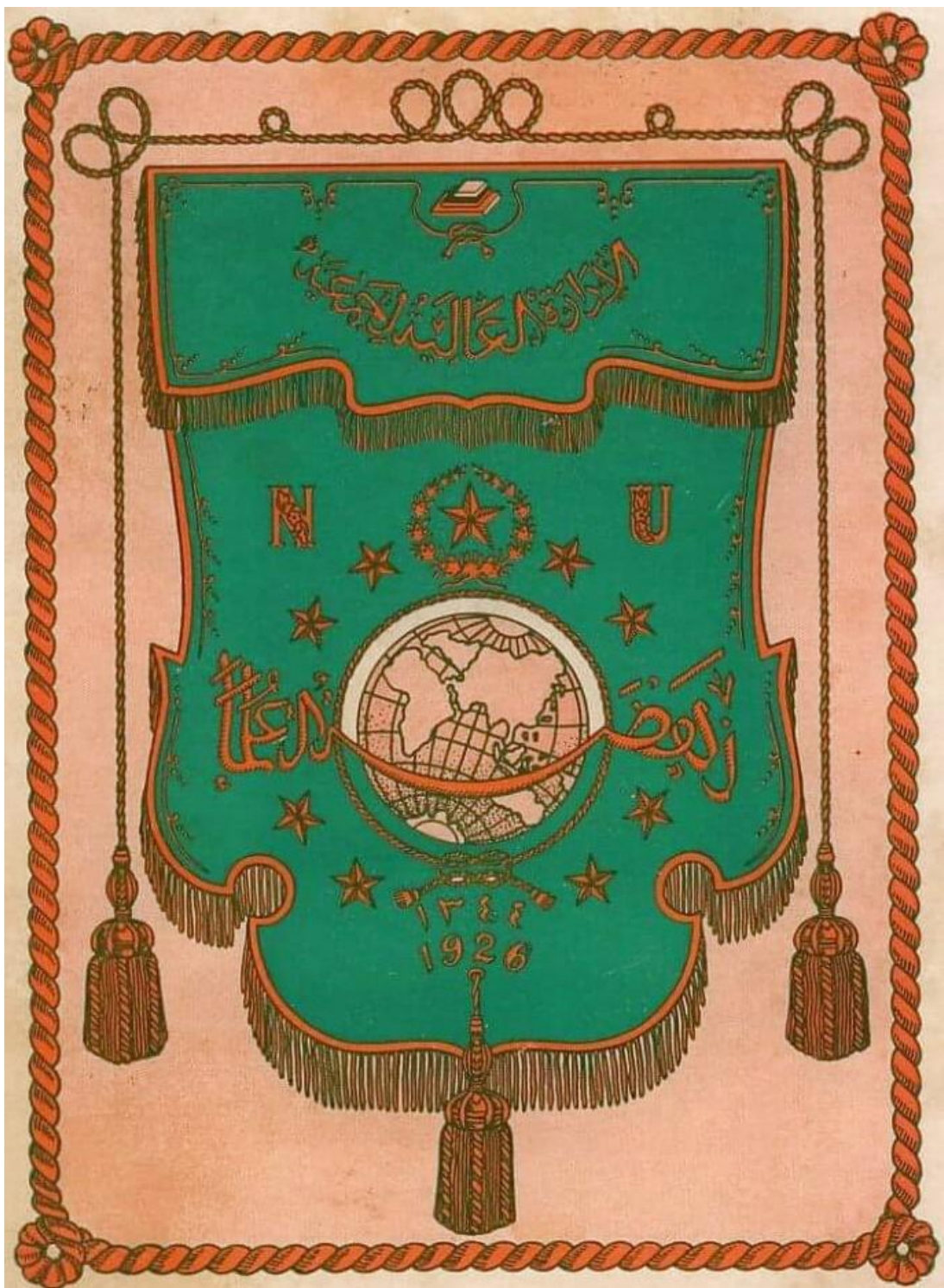
Faisal Attamimi, lahir pada tanggal 23 Mei 1970 di Desa Onggunoi, Kecamatan Pinolosian Timur, Kabupaten Bolaang Mongondow Selatan, Provinsi Sulawesi Utara, Anak pertama dari tujuh bersaudara dari Ayah Ustadz Salim Attamimi (Almarhum) dan Ibu Harisah Makalalag (Almarhumah).

Menamatkan pendidikan di Sekolah Dasar Negeri (SDN) Onggunoi Tahun 1984, Sekolah Menengah Pertama Negeri (SMPN) Pinolosian Tahun 1987, Madrasah Aliyah Alkhairaat (MAA) Pusat Palu Sulawesi Tengah Tahun 1990. Setelah setahun melaksanakan tugas mengajar di Madrasah Ibtidaiyah Alkhairaat di Desa Tolongano Kec. Banawa Kab. Donggala Sulawesi Tengah (1990-1991), melanjutkan Studi S1 pada Jurusan Aqidah & Filsafat IAIN Alauddin Ujung Pandang di Palu, Tamat Tahun 1996. Tahun 2004 mendapat ijin melanjutkan Studi S2 Jurusan Pemikiran Islam di Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar dan tamat Tahun 2007.

Faisal Attamimi adalah ayah dari dua orang anak: Fajrul Fawaid Attamimi (S1 UIN Jakarta) dan Suhailah Attamimi (S1 UIN Jakarta). Suami dari seorang Istri: Amina Dj. Lasimpara, S.Ag (Guru SDN 26 Kota Palu).

Riwayat pekerjaan, pada tahun 1996 menjadi Dosen Honorer pada STAIN Datokarama Palu hingga diterima menjadi CPNS Dosen tahun 1998, hingga saat ini menjadi Dosen Tetap (Lektor Kepala) pada Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah (FUAD) Universitas Islam Negeri (UIN) Datokarama Palu.

Karya tulis yang sudah dihasilkan antara lain: *Neo Modernisme dan Pengaruhnya terhadap Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Skripsi S1: 1996), *Potret Pemikiran Islam Di Era Transisi (Sebuah Fenomena Menurunnya Gairah Pemikiran Islam di Indonesia)*, dalam *Hunafa*: Jurnal Studia Islamika, 2006. *Pemikiran Politik Nurcholish Majid: Kritik terhadap Gagasan Negara Islam* (Tesis S2: 2007). *Persepsi Masyarakat Muslim Tentang Zakat di Kota Palu: Jurnal Studia Islamika,* STAIN Palu 2008. *Hermeneutika Gadamer Dalam Studi Teologi Politik*, dalam *Hunafa*: Jurnal Studia Islamika, 2012. Buku, *Sulawesi Tengah Bangkit,* diterbitkan oleh: BNPB Jakarta, Tahun 2019.

Sejak Mahasiswa, aktif dalam kegiatan organisasi kemahasiswaan, kepemudaan dan kemasyarakatan antara lain: Sekretaris Umum Senat Mahasiswa Fakultas (1995-1996), Ketua PC PMII Palu (1997-1998), Ketua Himpunan Pemuda Alkhairaat Kota Palu (1999-2000), Sekretaris FKUB Kota Palu tahun 2007-2010, Sekretaris MUI Kota Palu tahun 2007-2011, Ketua Majelis Organisasi dan Hubungan antar Lembaga Pengurus Besar Alkhairaat di Palu tahun 2014-2019, Ketua Pimpinan Pusat GP Ansor 2015-sekarang, Sekretaris PWNU Sulawesi Tengah 2021-2026, Pelatih pada Wisdom Institut Palu dalam "Spiritual Management Traning" pada Karyawan PT IMIP Morowali Sulteng, Instruktur Nasional Penguatan Moderasi Beragama (PMB) Kementerian Agama RI. Pengurus Badan Kesejahteraan Masjid (BKM) Pusat periode 2022-2026.

Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA